

ISSN: 2594-0422

Cuadernos Fronterizos

PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ



3 DOSSIER

Rarámuri

Caminar la Sierra Tarahumara

Blanca Cárdenas Carrión y Carlos Hernández Dávila
Coordinadores

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Juan Ignacio Camargo Nassar
Rector

Daniel Constandse Cortez
Secretario General

Alonso Morales Muñoz
Director del Instituto de Ciencias Sociales y Administración

Jesús Meza Vega
Director General de Comunicación Universitaria

Blanca Lidia Márquez Miramontes
Jefa del Departamento de Ciencias Administrativas

Kathya Sánchez Pérez
Jefa del Departamento de Humanidades

Servando Pineda Jaimes
Jefe del Departamento de Ciencias Sociales

Joaho Borgart Acosta López
Jefe del Departamento de Ciencias Jurídicas

Cuadernos Fronterizos

Ricardo León García
Director General

Servando Pineda Jaimes
Director Editorial

Diseño: Ana Guillén y Gerardo García

Corrección: Miguel Ángel García Rojas

Fotografía de portada: Blanca María Cárdenas Carrión

Coordinadores de este número especial:

Blanca María Cárdenas Carrión y Carlos Arturo Hernández Dávila

CUADERNOS FRONTERIZOS, es una publicación cuatrimestral de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez a través del Instituto de Ciencias Sociales y Administración (ICSA), que se publica con fondos propios. Av. Universidad y H. Colegio Militar (zona Chamizal) s/n, CP 32300, Ciudad Juárez, Chihuahua, México. Tels. (656) 688 3800 al 09 (conmutador) extensiones: 3859, 3843, 3949 y 3787. Fax (656) 688 3812. P.O. Box 10307, El Paso, Texas, USA, 79994.

Correo electrónico: cuadernosfronterizos@uacj.mx

Editor responsable: Ricardo León García. Reserva de Derecho al Uso Exclusivo No. 04-2019-092616190100-203, E-ISSN: 2594-0422. Licitud de Título No. 14739, Licitud de Contenido No. 12312, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

Gestora editorial, Erika Mayela Sena Herrera, esena@uacj.mx. Avenida Universidad y H. Colegio Militar, s/n, Edificio I, planta baja, cubículo I-103, zona Chamizal, Ciudad Juárez, Chihuahua, México, C.P. 32310.

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

Se autoriza la reproducción total o parcial, siempre y cuando se cite la fuente.

Esta obra está bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional" (CC-BY-NC-SA).

Contenido

Presentación	
Ricardo León García	5
Introducción	
<i>Rarámuri: Caminar la Sierra Tarahumara</i>	
Blanca Cárdenas • Carlos Hernández	7
Los contextos mortuorios en la Cueva de Avendaños, San Francisco de Borja	
Emiliano Gallaga M. • Tobías García Vilchis	13
<i>Oserí anayáwali: el arte rupestre y la cosmovisión ralámuli</i>	
Édgar Adrián Moreno Pineda	27
Ideas sobre la buena vida entre los <i>rarámuri</i> de Aboreachi	
Juan Jaime Loera González	35
Pasar por Pawichiki	
José Luis Bermeo	48
El quehacer de una antropóloga frente a las cuestiones de género, una reflexión metodológica	
Ana Paula Pintado Cortina	59
<i>Napawika go´ a tamujé. Los rarámuri comemos juntos</i>	
Blanca María Cárdenas Carrión	65
<i>Yúmari: danza y vida ritual rarámuri</i>	
Karina Álvarez Vázquez	73
El peligro de quedar convertido en <i>chabochi</i> : breves apuntes sobre la Semana Santa en la Baja Tarahumara	
Carlos Arturo Hernández Dávila	78
Apuntes sobre el neoextractivismo en el territorio indígena serrano de Chihuahua	
Horacio Almanza Alcalde	88

Presentación



poco más de cuatrocientos años de los primeros contactos entre gente *rarámuri* y europeos y sus descendientes, quienes somos ajenos a ese pueblo seguimos haciéndonos preguntas acerca de sus formas de vida y pensamiento. Ha sido increíble la resistencia presentada por los *rarámuri* al pervivir como un grupo diferenciado y expresamente autoidentificado como tal, a pesar de todos los esfuerzos que se han llevado a cabo desde el exterior para doblegarlos, humillarlos y eliminarlos.

Constantemente se renuevan los esfuerzos por arrebatarnos los pocos recursos naturales que les hemos permitido conservar, por quebrar su voluntad para seguir siendo como quieren ser y por decidir sus maneras de existencia. Cuatrocientos años de agravios, de expoliación, de despojos, de violencia en todas sus formas se presentan también como cuatrocientos años de lucha, de resistencia, de adaptación y de negociación.

A partir de la creación del Estado mexicano posrevolucionario, al *rarámuri* se le tomó como símbolo de Chihuahua.



Conocer y proteger a los *rarámuri* se convirtió en la renovación de un esfuerzo paternalista que discursivamente defiende de lo que a veces se busca expresar como la esencia del ser chihuahuense. Mientras se les sigue copando en las peores tierras de la sierra, mientras se les siguen arrebatando sus bosques, secando sus arroyos, contaminando sus manantiales, secuestrando y matando a sus defensores de la tierra y expulsando a quienes no están de acuerdo con participar en la violenta orgía del narco, la figura de un apacible *rarámuri*, hombre o mujer, adulto o en la niñez, ilustra los libros de texto gratuitos, los sellos comerciales e industriales de la más diversa índole y envergadura, los nombres y los logos de organismos no gubernamentales (unos con fines de lucro y otros también), de agencias de los gobiernos municipales, estatal y federal, así como de empresas del espectáculo, llamadas “deportivas”. Pero poco o nada nos ha importado saber de esa gente.

La coordinación de Etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México, en voz de Blanca Cárdenas y Carlos Hernández nos propuso conjuntar textos de noveles investigadores que han estado trabajando desde diversas disciplinas la comprensión de la Sierra Tarahumara y sus habitantes. El resultado de sus pesquisas es lo que sigue.

Con esto, la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, a través de este tercer dossier especial de *Cuadernos Fronterizos*, ratifica su compromiso de llevar al amplio espectro de lectores no especializados una muestra de lo que desde las trincheras de la generación del conocimiento se hace con la finalidad de tener una mayor perspectiva de la realidad regional.

Introducción

Rarámuri:

Caminar la Sierra Tarahumara

Blanca María Cárdenas Carrión¹
Carlos Arturo Hernández Dávila²



En el libro titulado *Elogio del caminar*, el profesor David Le Breton pone de relieve la condición viajera de los seres humanos y la dificultad de echar raíces por mucho tiempo. En esta obra se describe la caminata del migrante, del peregrino y de cualquier paseante urbano; sin embargo, la reflexión toma un sentido especial cuando la relacionamos con un pueblo que, durante siglos, se ha caracterizado por caminar, desplazarse y conocer su territorio con los pies.

Nos referimos a los *rarámuri*, un grupo humano que, originario del norte del continente americano, habita la Sie-

1 Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2 Escuela Nacional de Antropología e Historia / Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.



rra Tarahumara desde hace cerca de mil años. La palabra *rarámuri* o *ralámuli* (la “r” es una consonante líquida que puede escribirse también como “l”) refiere a la persona de pies ligeros, capaz de transitar de las altas cumbres a las profundas barrancas que aderezan los 65 000 km² de la cordillera localizada en el estado de Chihuahua, México.

Los *rarámuri* son un pueblo que camina y que, como dice Le Breton, se desplaza en el espacio y “Participa así en carne y hueso de las pulsaciones del mundo: toca las piedras o la tierra del camino, palpa con las manos la corteza de los árboles o las sumerge en los arroyos, se baña en los estanques o en los lagos, se deja penetrar por los olores”.³ La vida en la Sierra Tarahumara exige este tipo de acercamiento con el mundo; los *rarámuri* siembran, pastorean rebaños de chivos, recolectan algunas flores y raíces, construyen casas, danzan, cantan y siempre caminan: viven para caminar y caminan para vivir.

Recordemos aquí el documental aparecido en 2019 que lleva por nombre *Lorena, la de pies ligeros*, donde una joven *rarámuri* comparte sus experiencias como corredora de maratones alrededor del mundo. Muchos *rarámuri* son conocidos precisamente por esta habilidad de desplazamiento que, más que un ejercicio que requiera arduos entrenamientos, es una forma de habitar su propio espacio, como si al correr confirmaran a través de sus pies, que su territorio se mantiene pleno y vigente. En palabras de Lorena, “mientras me dé el cuerpo, voy a seguir corriendo”.

En este marco, hablar de los *rarámuri* como pueblo caminante implica una tarea apasionante por su complejidad cultural y su trayectoria histórica; constituyen un grupo numeroso en el norte de México que figura de manera signifi-

3 David Le Breton, *Elogio del Caminar*. Titivillus, 2012, p. 20.

cativa en el mosaico multicultural de nuestro país. Este dossier tiene como meta presentar algunos datos vinculados con este grupo étnico y el territorio serrano, además de describir aspectos de una realidad que coexiste con la acelerada vida urbana de Chihuahua o Ciudad Juárez, las políticas nacionales de desarrollo económico y fenómenos globales como la pandemia y la migración.

Caminemos por la Sierra

Las contribuciones que componen este dossier son variopintas, pero confluyen en la misma preocupación antropológica sobre las particularidades de la vida *rarámuri*, sea desde los primeros periodos de ocupación territorial, pasando por la presencia de la Compañía de Jesús (y, luego de su expulsión en 1767, de la intermitente presencia franciscana y del clero secular) hasta las dinámicas propias de la modernidad como la intromisión del Estado Nacional mediante la instauración de escuelas, clínicas o ejidos, el proselitismo de iglesias protestantes y el impulso del turismo de aventura a través de la designación de Creel, Chihuahua, como “Pueblo Mágico” y del impulso al llamado “Chepe”, es decir, el ferrocarril Chihuahua al Pacífico.

Es nuestra intención acercarnos a tan compleja y diversa región desde la mayor parte de ángulos posibles, si bien desde el campo de las ciencias antropológicas. El número inicia así con dos publicaciones de corte arqueológico. Emiliano Gallaga y Tobías García Vilchis presentan avances de sus hallazgos de contextos mortuorios en la Cueva de Avendaños, San Francisco de Borja, Chihuahua. Edgar Adrián Moreno Pineda, por su parte, describe las numerosas representaciones de arte rupestre en la Sierra Tarahumara y su importancia como expresiones de la cosmovisión *rarámuri*.

Juan Jaime Loera González nos comparte sus reflexiones sobre las múltiples narrativas *rarámuri* que abordan la idea del bienestar. Resulta interesante cómo el autor identifica el buen vivir con la igualdad de derechos en el marco de la sociedad nacional, pero también con un sentido profundo del ser *rarámuri* como quien “camina bien”. José Luis Bermeo, por otro lado, expone las minuciosas descripciones etnográficas del jesuita Ricardo Robles Oyarzun en la comunidad de Pawichiki de 1983 a 1994. El trabajo de “El Ronco”, como se conocía a este misionero, merece sin duda un lugar entre las crónicas sobre el pensamiento *rarámuri*.

El texto de Ana Paula Pintado exhibe las dificultades de una antropóloga en trabajo de campo y algunas reflexiones metodológicas vinculadas con el género. El acercamiento a lo que significa ser *rarámuri* reclama grandes esfuerzos sensoriales, corporales y emocionales que también se sugieren en el trabajo de Blanca Cárdenas respecto al estudio de los sistemas alimentarios. A pesar de no destacar en los compendios de gastronomía mexicana, los *rarámuri* cuentan con una gran capacidad creativa sobre la comida y sus significados.

De la misma forma y respecto al contexto ritual, Karina Álvarez desvela algunas generalidades sobre el *yúmarí* y las danzas como base de la estructura social. En una cultura que ejerce su autonomía doméstica en la cotidianidad, el *yúmarí* resalta como el momento de cohesión comunitaria para pedir lluvias, salud, una curación y bienestar colectivo. Carlos Hernández Dávila, en el mismo sentido, se concentra en la Semana Santa *rarámuri* y los objetos como tambores o rifles de asalto de madera que retratan un modelo cosmológico particular y revelan cambios sociales profundos.

Finalmente, la participación de Horacio Almanza Alcalde suscita una reflexión sobre las prácticas de neoextractivismo

en el territorio serrano y la penetración de grupos externos que perpetúan la explotación de una región donde la violencia, la marginalización y la pobreza son constantes.

Imposible agotar con nuestros acercamientos la impresionante complejidad que abarca la Sierra Tarahumara. Caminar por sus senderos, asomarse a sus barrancas y entrar en contacto con quienes la habitan y resignifican con su memoria ritual y su trabajo cotidiano, se antoja como una empresa que debe intentarse. Caminar por la Sierra abre un sinfín de posibilidades, de las cuales aquí presentamos sólo una muestra relacionada con la complejidad de la vida *rarámuri*, su devenir en el tiempo, su estructura profunda y su resistencia. Los *rarámuri* se saben parte de una humanidad que los excede y que habita un mundo que se extiende más allá de la Sierra: no es infrecuente encontrar *rarámuri* en ciudades como Durango, Torreón, Chihuahua o incluso en Ciudad Juárez. El reconocimiento que este pueblo hace de la diversidad nos debe impulsar también a saber que la alteridad cultural nos enriquece, que habitamos territorios donde se cruzan muchas historias, lenguas, ritos, símbolos y experiencias. La humanidad compartida solo es una certeza que se verifica (es decir, que “se hace verdad”) cuando abrimos nuestras miradas a las distintas culturas que enriquecen al norte de México, una tierra indudablemente plural y, gracias a ello, venturosamente indómita.

Para saber más:

González, Luis, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. Secretaría de Educación Pública, México, 1987.

Gotés, Luis Eduardo *et al.* (coords.), *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas Etnográfico*. INAH/Gobierno del Estado de Chihuahua, México, 2010. Disponible en <<http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/libro%3A444>>.

Kennedy, John, *Inápuchi*. Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970. [Ediciones especiales, 58].

Martínez, Isabel, *Teoría etnográfica. Crónica sobre la antropología rarámuri*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2020.

Morales, Marco Vinicio, *Género y etnicidad rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Organización y participación de las mujeres en los asentamientos congregados*. INAH, México, 2020. Disponible en <<https://medioteca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/libro%3A777>>.

Pintado, Ana Paula, *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. INAH, México, 2012.

Velasco, Pedro de, *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*. ITESO, México, 2006.

Los contextos mortuorios en la Cueva de Avendaños, San Francisco de Borja

Emiliano Gallaga M.¹
Tobías García Vilchis²



Mediante una denuncia, profesores y estudiantes de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM) realizamos el rescate de un conjunto de materiales arqueológicos que habían sido afectados por maquinaria pesada en el interior de un abrigo rocoso. Pese al daño producido, fue posible reconocer la compleja estratigrafía del lugar en una pequeña área al fondo del abrigo, con lo que se podría intentar la reconstrucción del contexto, así como plantear una posible interpretación de los materiales recuperados.

1 Universidad Autónoma de Chiapas.

2 Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.

En este trabajo se presenta una muy breve descripción de los restos mortuorios, los cuales apuntan a que se trató de un complejo contexto funerario que, por sus características, guarda múltiples semejanzas con algunos ritos mortuorios practicados por grupos indígenas contemporáneos en el noroeste de México.

La Cueva de Avendaños

El sitio arqueológico Cueva de Avendaños, se localiza en el municipio de San Francisco de Borja, en la parte centro-sur del estado de Chihuahua, a una altitud entre 1 500 y 2 800 metros, en la provincia fisiográfica de la Sierra Madre Occidental, subprovincia de la Gran Meseta y Cañones Chihuahuenses. Este municipio se localiza casi en su totalidad en la región hidrológica Bravo Conchos, formada por varias corrientes que discurren de la Sierra Madre, cuya cuenca principal es la del río San Pedro, afluente del Conchos, que atraviesa el municipio de Sureste a Noroeste (Figura 1). Avendaños es un asentamiento disperso que se localiza en las márgenes de un arroyo o corriente estacional que desemboca en el río San Pedro, en cuyo cauce, sobre el margen sur, se localiza la cueva donde se realizó el rescate arqueológico (Figura 2).



Figura 1. Ubicación del sitio Cueva de Avendaños. Mapa realizado por Emiliano Gallaga.



Figura 2. Vista de la entrada de la cueva desde el lecho del río, donde se aprecia el camino realizado por el trascabo. Fotografía de Emiliano Gallaga.

Se trata de un abrigo rocoso con una forma parecida a la letra “C”, que tiene una longitud máxima de 49 metros en su eje mayor Norte-Sur y 34 metros en su eje Este-Oeste. Alcanza una profundidad máxima de 18 metros hacia el Poniente con respecto a la línea de goteo y de hasta 9 metros hacia el Sur, justo en el punto donde se crea su curvatura. La altura estimada es de 12 metros en el punto más alto. La estratigrafía original de la cueva fue afectada por una retroexcavadora que arrasó prácticamente con todo el depósito de la cueva, salvo por una franja de unos 30 metros de longitud que corría paralela a la pared oeste del abrigo, con un ancho variable menor a 2 metros, desde la entrada en el extremo norte hasta la parte media del abrigo. En este pequeño espacio se realizaron varias unidades de excavación en los que se registraron muy interesantes contextos, entre ellos los de varios restos mortuorios (Figura 3).

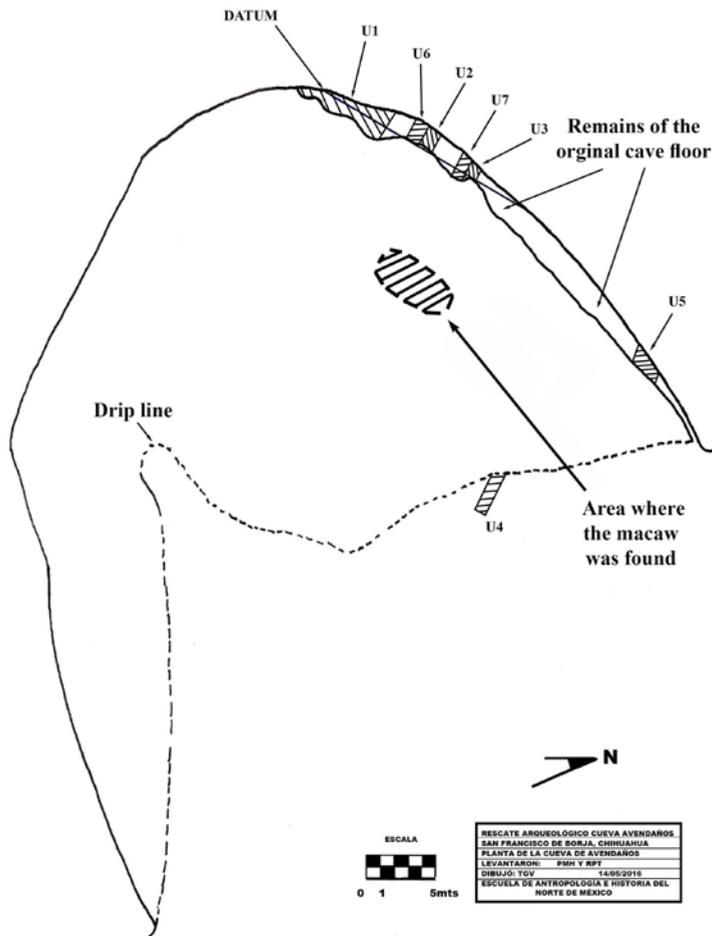


Figura 3. Plano en planta de la Cueva de Avenaños que muestra la línea de goteo, lugar aproximado donde salieron los fragmentos de la guacamaya y restos humanos y la franja de piso original al fondo de la cueva donde nos permitió realizar varias unidades de excavación.

Mapa realizado por Tobías García.

El registro de los ancestros

Las cuevas son ampliamente conocidas y apreciadas por los arqueólogos debido a la buena conservación de materiales arqueológicos, en especial los de tipo orgánico. Cueva de Avendaños no fue la excepción. En este caso en especial, fue notorio el registro de una cabeza de guacamaya (*Ara militaris*) con una antigüedad de 150 a. C.-20 d. C., el registro más antiguo de esta especie para esta región. Junto con la guacamaya también se registraron los restos de por lo menos tres individuos adultos con muestras de haber sido momificados (dos cráneos y tres pares de fémures) (Figuras 4, 5, y 6). Desafortunadamente, el contexto original donde fueron depositados estos materiales fue destruido por la acción de una retroexcavadora que niveló la superficie de la cueva. Aun así, el registro de los materiales descontextualizados nos brindó una primera impresión de los habitantes y del uso de la cueva: esta había sido ocupada por lo menos desde el Arcaico Tardío-inicios de la agricultura (2100-2000 a. C.), que había servido como recinto funerario y que sus habitantes ya conocían el maíz.



Figura 4. Materiales arqueológicos colectados por los lugareños. Fotografía de Emiliano Gallaga.

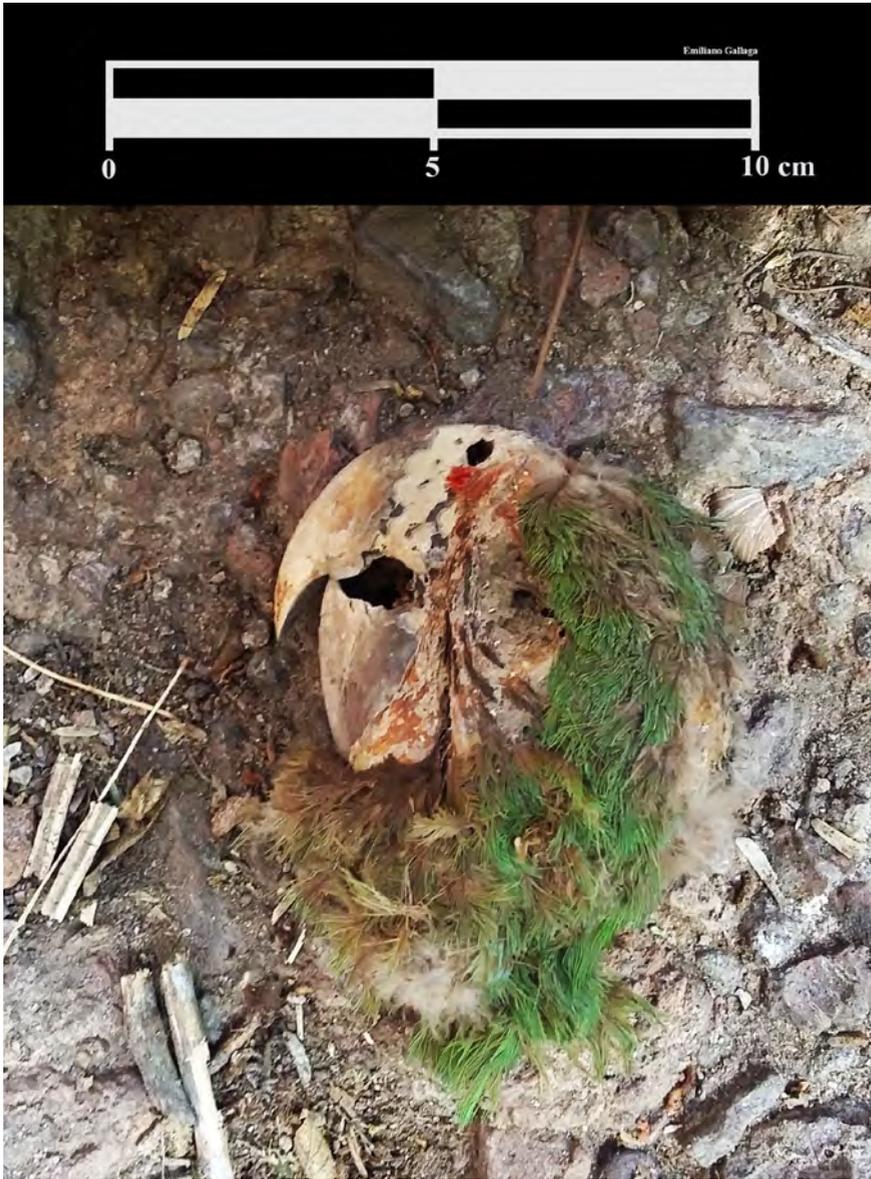


Figura 5. Cabeza momificada de guacamaya militar recolectada en el sitio “Cueva de Avendaños”. Fotografía de Emiliano Gallaga.



Figura 6. Algunos de los materiales localizados en el sitio: 1) maíz, 2) calabaza, 3) textil, 4) cuero de venado trabajado y 5) posible base de olla. Fotografía de Emiliano Gallaga.

Como ya mencionamos, pudimos realizar varias unidades de excavación en la franja de piso original, de las que podemos mencionar el registro de los restos de una casa con muros de bajareque y piso aplanado de tierra, sobre el cual se registraron una punta de flecha arcaica y un fragmento de olote carbonizado fechados en 210 a. C.-125 d. C. (Figura 7) localizados en la unidad 1, los restos de un área de almacenaje en la unidad 3 y por lo menos dos contextos mortuorios que describiremos a continuación.



Figura 7. Puntas arcaicas registradas en el sitio: A-C) puntas Bell, D) punta Abasolo, E) punta Shumla y F) punta Duran. Fotografías de Brenda Castro.

Fardo infantil funerario. Entre las unidades 1 y 2 se identificó un concentrado de cordel que se encontraba expuesto y se decidió colocar una unidad de excavación en esta localidad. A 38 centímetros de profundidad llegamos al contexto identificado, registrado originalmente como un “concentrado de cordel” y que, ya limpia el área, se reclasificó como un fardo funerario de un infante, tal vez un entierro primario (Figura 8). Este fardo consistió en una red realizada con tiras posiblemente de piel de conejo, así como algunos fragmentos de cordel de algodón, sobre el cual se identificaron dos costillas y el omóplato de un infante (edad indeterminada) (Figura 9). Se notó una perturbación en la capa y cercano a esta se identificó un nido de roedor, por lo que es probable que roedores hayan dispersado el esqueleto dejando solo algunos huesos. Sin embargo, el contexto nos indicó que los restos fueron cuidadosamente depositados al fondo de la cueva ya en época más tardía que el resto de los contextos fechados.



Figura 8. Identificación de un concentrado de cordeles en el perfil del corte del piso. Fotografía de Emiliano Gallaga.



Figura 9. Identificación ya de un posible fardo funerario; se alcanzan a apreciar dos vértebras humanas infantiles. Fotografía de Emiliano Gallaga.

Entierro número 5. Unos restos humanos fueron identificados en el perfil entre las unidades 2 y 3, donde sobresalían las “rodillas” de un adulto, por lo que se abrió la unidad 7. El entierro se registró a los 83 centímetros de profundidad y fue liberado hasta una profundidad de 145 centímetros. El entierro presentó restos de un hueso excavado expofeso a través de la capa estéril de caliche y de los registros culturales identificados en la unidad 2. Al término de la excavación solo se registraron los restos humanos de un adulto, pero lo interesante fue que únicamente se localizaron la cadera y los huesos largos, no más. Restos de cordel o textil nos indican que las piernas fueron amarradas y/o cubiertas con un textil (Figuras 10 y 11). Al fondo del entierro se identificó una punta de flecha, pero no se pudo establecer si fue parte del entierro o un evento de perturbación de los contextos superiores. De esa manera contamos con un entierro secundario. Lo que queda para la imaginación son los motivos del entierro... ¿evidencia de violencia, ritual o ceremonial, o brujería?



Figura 10. Entierro número 5, donde solo se localizó la cadera y las piernas de un individuo adulto flexionado. Fotografía de Emiliano Gallaga.



Figura 11. Restos de cordel o textil con el que envolvieron y/o amarraron las extremidades del individuo adulto.
Fotografía de Emiliano Gallaga.

Conclusiones

Al final de las excavaciones se registraron los restos de por lo menos cinco individuos depositados en el interior de la cueva, cuando menos desde el 405-360 a. C. De igual manera, los materiales arqueológicos localizados y la identificación de una casa fechada (210 a. C.-125 d. C.) nos indican que la comunidad humana que usó este espacio la habitó, consumió maíz, frijol y calabaza, y utilizó la cueva para enterrar a sus ancestros desde el periodo Arcaico Tardío. Un evento de fuego posterior, no sabemos si intencional o accidental, destruyó el sitio arcaico que selló esta ocupación. Lamentablemente no contamos con fechas para estos eventos, pero la cueva fue utilizada tiempo después como repositorio de restos humanos como nos lo indican el fardo infantil y el entie-

rro número 5. Como buen proyecto de investigación quedan preguntas por responder: ¿quiénes fueron sus ocupantes?, ¿quiénes realizaron los enterramientos?

Según la historia, sabemos que esta región estaba habitada, por lo menos en el siglo XVII, por comunidades tarahumaras en colindancia con grupos conchos, pero se desconocen registros anteriores. Arqueológicamente, el sitio Cueva de Avendaños es uno de los primeros registros en el área, por lo que a la fecha este territorio permanece como *terra incognita*. Desde el punto de vista etnográfico, sabemos que la práctica funeraria entre los tarahumaras fue generalmente en cuevas hasta tiempos más o menos recientes: el cuerpo era flexionado con fuerza, al entierro se le incluían ofrendas y estaban envueltos en textiles, características muy similares a los entierros registrados en Cueva de Avendaños. Aunque no es concluyente y se requiere de mayores investigaciones, se infiere que los últimos ocupantes o usuarios de la cueva pudieron ser grupos tarahumaras prehispánicos.

Para saber más:

Anderson, Cheryl P., Martin, Debra L., y Thompson, Jennifer L., “Taphonomy and Cremation of Human Remains from San Francisco de Borja”, en *Landscapes of Violence*, vol. 2, núm. 2, 2012.

Gamboa Carrera, Eduardo, “Arqueología en la Sierra Tarahumara. Elementos para la interpretación de los orígenes de los pueblos indios del norte de México”, en Claudia Molinar y Eugeni Porras (coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*. INAH, México, 2001.

Gallaga, Emiliano *et al.*, “An Early Military Macaw from Cueva de Avendaños, Chihuahua”, en *Kiva*, vol. 87, 2021.

MacWilliams, Arthur, *The archaeology of Laguna Bustillos Basin, Chihuahua, Mexico* (Tesis doctoral). Universidad de Arizona, Arizona, 2001.

Neumann, Joseph, *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara (1626 – 1724)* (ed. Luis González Rodríguez). Camino, Chihuahua, 1991.

Oserí anayáwalí: **el arte rupestre y** **la cosmovisión *ralámuli***

Édgar Adrián Moreno Pineda¹



El presente artículo aborda el estudio de las relaciones que existen entre la sociedad *ralámuli* (tarahumara) del pueblo de Munéрачи y el arte rupestre que en él se encuentra. El enfoque de análisis combina herramientas conceptuales y metodológicas de la arqueología y la lingüística. De la primera se utilizan técnicas con el fin de describir los materiales arqueológicos, mientras que de la lingüística se utilizan herramientas que permiten estudiar los textos que refieren a dichos materiales y su posterior segmentación que conduce al análisis del discurso. Con lo anterior se pretende acercar al conocimiento de la arqueología una perspectiva de los *ralámuli* proyectada en su tradición oral.

La pesquisa toma como base el concepto de territorio simbólico,² cuyo aporte para la arqueología es reflexionar so-

¹ Secretaría de Cultura de Chihuahua.

² Alicia M. Barabas, "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las*

bre el ámbito de las vinculaciones entre los pueblos originarios, sus territorios y la cultura material. Con esta aproximación se busca comprender el papel de dichos sitios rupestres dentro de la cosmovisión *ralámuli*.

El arte rupestre en el pueblo de Munérachi

Hasta el momento se han registrado un total de seis sitios con arte rupestre: Bakárali, Rowírabo, Siótabo, Witochí, Rojochótare y Wakimoba.³ Se tienen dos tipos de sitios definidos a partir de la técnica pictórica con mayor utilización y la presencia de cierto tipo de formas en los sitios. En Bakárali, Rowírabo, Siótabo y Witochí predominan los elementos geométricos: destacan las formas cuadriculares, seguidas de líneas, cruces y en menor medida, zigzag y triángulos (Figura 1). Con relación a los elementos naturales, la mayoría se trata de antropomorfos realizados con trazos simples. En algunos casos pueden presentar tocados o algún tipo de objeto; por otra parte, la presencia de zoomorfos es escasa y normalmente se trata de animales, como aves y equinos (Figura 2).

En los sitios de Rojochótare y Wakimoba predominan los elementos naturalistas, sobre todo antropomorfos, los cuales se plasman con la técnica de tinta plana (Figura 3). Parece que estos elementos realizan alguna acción; de igual manera, algunos presentan tocados y objetos, siendo los motivos más estilizados. Por otra parte, los zoomorfos son pocos y se reducen a representaciones de equinos (Figura 4). En el caso de los elementos geométricos, son principalmente cruces. En

culturas indígenas de México, vol. I. CONACULTA/INAH, México, 2003.

3 Édgar Adrián Moreno Pineda, *Oserí anayáwari, tohó pintúr: una aproximación al arte rupestre en la región ralámuli y pima* (Tesis de Licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

general, se observa una ausencia de la fauna local que en el pasado era abundante y representativa, como venados, guajolotes salvajes, osos, lobos, coyotes, así como insectos y peces.



Figura 1. Sitio Rowírabo. Elementos geométricos característicos del arte rupestre en la Sierra Tarahumara. Fotografía de Édgar Moreno.



Figura 2. Sitio Bakárali. Elementos naturalistas y geométricos. Fotografía de Édgar Moreno.



Figura 3. Sitio Wakimoba. Elementos antropomorfos con la técnica de tinta plana. Fotografía de Édgar Moreno.



Figura 4. Conjunto B de Rojochótare. Elementos antropomorfos y zoomorfos. Fotografía de Édgar Moreno.

La tradición oral del pueblo de Munérachi

En la actualidad, la población *ralámuli* se asienta en el territorio donde se localizan estos materiales arqueológicos. Su relación con dicho material es a partir de la generación de una serie de explicaciones e interpretaciones que pueden ser constatadas con predominio en la historia oral. La historia oral es una creación cultural que suele reflejar la cosmovisión de un grupo humano, entendida ésta como “la visión que tiene una sociedad determinada sobre el mundo y la manera en la que explica su realidad”.⁴ La historia oral se manifiesta mediante representaciones visuales y discursos que

⁴ Clifford Geertz, “*Ethos*, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”, en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 118-130.

por lo general tienen un sentido atemporal y relatan situaciones de las cuales puede no haber una evidencia histórica, aunque manifiestan características de la organización.

La población *ralámuli*, en su mayoría, justifica el arte rupestre, entierros y habitaciones en cuevas dentro de los relatos del *tubáli* (gigante). La palabra *tubáli* se asemeja al pueblo ahora extinto conocido como *tubar*, mismos que habitaban cerca de Munérachi. Lo más probable es que esta palabra venga de un proceso de cambio léxico reciente que se dio de *ganóko*⁵ a *tubáli*, por la relación que anteriormente tenían los *ralámuli* con dicho pueblo. Sin embargo, no es que haya quedado en la memoria la forma de vida de los *tubares*, pero sí quedó una palabra con la que nombraban a unas personas con ciertas características que concuerdan con las de los gigantes, por lo que no se trata de sinónimos, ya que su significado no es idéntico sino solo coincidente, aunque es posible que en ciertos contextos se puede decir que señalan al mismo referente. De esta manera, el arte rupestre se vuelve ajeno a la producción *ralámuli*, asociando su producción con un ente tradicional: el *tubáli*.

La concepción de la cueva *resoquí* como territorio simbólico le da certeza a la historia. La cueva aparece como un lugar donde habitaron los gigantes, que se justifica en la presencia de material arqueológico encontrado, como restos de cerámica, construcciones arquitectónicas, apisonados y entierros relacionados con los huesos de los gigantes, los cuales, como el arte rupestre, no son reconocidos por los *ralámuli* como propios. Por lo tanto, surge una explicación justificada en la tradición oral.

5 En otras variantes del idioma tarahumara la palabra que se utiliza para hacer referencia al gigante es *ganóko*.

Las elucidaciones particulares que se tienen de los elementos que aparecen en el arte rupestre son muy diversas, es decir, no hay un patrón recurrente que pueda indicar que existe un continuo cultural en la región; además, se toman referentes a objetos de la vida cotidiana para proporcionar una interpretación. Los antropomorfos se dilucidan según el color del pigmento: el negro se asocia con los *ralámuli* y el rojo con los *anayáwali* (antepasados) o *tubáli*, esta última la lectura más predominante.

Los zoomorfos solo fueron relacionados con animales domésticos, principalmente perros, seguidos de caballos y vacas, estos últimos solo si los motivos presentaban rasgos característicos, como la cola larga en el caso de los primeros y los cuernos en las representaciones de vacas. A pesar de que las chivas son el principal animal doméstico dentro de la sociedad *ralámuli*, nadie hizo una asociación hacia ese animal, quizá porque las características de cada elemento son diferentes a los que pueden presentar las chivas.

Los elementos geométricos fueron en su mayoría relacionados con objetos de los *tubáli*. Así tenemos, por ejemplo, cuadrados asociados a “la casa del gigante” o “su cama”. Otra interpretación recurrente es la asociación hacia letras como una escritura antigua utilizada por los *tubáli* que solo ellos entendían.

Reflexiones finales

Todas las interpretaciones están fundamentadas en la vida cotidiana y dentro de la cosmovisión remiten al relato del gigante. No se registraron en el pueblo de Munérachi interpretaciones con base en rituales o relatos distintos al del *tubáli*, lo cual se entiende, porque a pesar de que el arte rupestre se encuentra dentro de su actual territorio, no lo

identifican como propio de los *ralámuli*. Lo describen como *oserí tubáli* (escritura de gigante) u *oserí anayáwali* (escritura de antepasados), cuyo significado y objetivo desconocen.

Las características que presentan los abrigos rocosos, como las paredes humeadas, refuerzan la creencia en el relato, lo cual explica que tienen ese color debido a que fueron ellos quienes los quemaron cuando dormían. De igual manera, los restos óseos que se encuentran en las cuevas están relacionados con los *tubáli*, lo que convierte a las cuevas en un territorio con una carga simbólica justificada en un relato a partir de la presencia de material arqueológico.

Ideas sobre la buena vida entre los *rarámuri* de Aboreachi

Juan Jaime Loera González¹



oda sociedad o colectivo humano tienen una forma particular de observar y de apropiarse del mundo que lo rodea. El contexto histórico, las dinámicas culturales propias y el entorno socio político moldean y definen valores, normas, aspiraciones y proyectos de vida de los pueblos humanos. El pueblo indígena *rarámuri* no es la excepción, pues tiene una fuerte herencia cultural, un contexto histórico complejo basado en relaciones con otros pueblos indígenas y la sociedad dominante, así como dinámicas económicas que han transformado sus territorios, formas de sostenimiento e ideales de vida.

1 Escuela de Antropología e Historia del Norte de México / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
Las fotografías incluidas en este texto son obra del mismo autor.

Este breve texto expone algunas ideas reunidas en diversos encuentros etnográficos vividos durante temporadas de campo antropológico en la Sierra Tarahumara en un periodo de varios años. En concreto, rescato reflexiones y argumentos surgidos en el contexto de mi investigación doctoral, uno de cuyos objetivos fue documentar y analizar las diversas nociones de bienestar dentro de dos localidades *rarámuri*: Aboreachi y Laguna de Aboreachi, ambas ubicadas en el municipio de Guachochi, en la región tarahumara del estado de Chihuahua, al norte de México.²

Deseo hacer referencia a dos discursos o narrativas identificadas en múltiples entrevistas individuales, conversaciones informales, observaciones e interacciones con diferentes miembros y sectores demográficos de ambas comunidades durante un año. Estas dos narrativas hablan de las diversas maneras de entender el bienestar entre los *rarámuri* y reflejan las complejidades que hoy viven en la Sierra Tarahumara en términos de relaciones interétnicas desiguales. La primera narrativa es enunciada de manera frecuente y abierta bajo la presencia de no indígenas, mientras que la segunda se articula de manera más oculta y privada en momentos y espacios predominantemente *rarámuri*. Ambas narrativas, más que ser concebidas como opuestas, son abordadas como complementarias de lo que se enuncia de manera pública y privada como ideas sobre bienestar o lo que podemos llamar la buena vida para los *rarámuri*.

2 Juan Loera González, *Conflicting Paths to Wellbeing: Rarámuri and Mestizo Inter-ethnic Relations in Northern Mexico* (Tesis Doctoral). Universidad de Sussex, Reino Unido, 2013 y Juan Loera González, "Authorized Voices in the Construction of Wellbeing Discourses: a Reflective Ethnographic Experience in Northern Mexico," en Sarah C. White y Chloe Blackmore (eds.), *Cultures of Well-being. Method, Place, Policy*. Palgrave Macmillan, Londres, 2016, pp. 240-259.

La primera narrativa expresa ideas asociadas con la propia diversidad cultural y hace hincapié en la diferencia que existe entre lo que se concibe como la forma de ser del *rarámuri* en comparación con la del *chabochi* o no indígena. De manera más profunda, se vincula con reivindicar el derecho a vivir de manera diferente a la sociedad mexicana, manteniendo control y poder sobre sus prácticas y tradiciones políticas, religiosas y sociales en general, ejerciendo la toma de decisiones sobre los factores que les afectan directamente. Por otra parte, la segunda narrativa expresa ideas más asociadas a los elementos en común y a las condiciones compartidas entre los *rarámuri* y no *rarámuri*, apelando a la demanda de gozar con igualdad de derechos y condiciones de vida dentro del Estado y de la sociedad mayoritaria.



A manera de ilustración, como parte de la primera narrativa, se identificaron elementos discursivos que reflejan la importancia que tiene para el pueblo *rarámuri* la conexión con el territorio, la tierra y la agricultura de autoconsumo, junto con las prácticas culturales que sostienen las redes de cooperación y solidaridad diferenciadas de las de la sociedad dominante y cuál es su importancia para vivir bien. Al respecto, se documentó una expresión recurrente que refleja estas ideas en múltiples ocasiones en conversaciones durante trabajo de campo.



El “caminar bien” o el “caminar por el camino correcto” en el contexto *rarámuri* está constituido por el imaginario ideal de cómo la persona debe de comportarse y actuar en la vida para vivir bien. El caminar bien implica, por ejemplo, participar activamente en los actos rituales y festividades en convivencia comunitaria, tales como el *yúmari*, las *tesgüinadas*, la Semana Santa y otras que son importantes para mantener una forma de socializar y convivir en comunidad propia del mundo *rarámuri* y que requiere, por tanto, de una distintiva relación entre el entorno social y el entorno natural. Por ejemplo, la capacidad de sembrar en tierras propias para conservar una forma de sostenimiento, en buena parte basada por la agricultura de autoconsumo, es muy valorada en el ideal *rarámuri* del bienestar. Es así como los *rarámuri* privilegian mantener una conexión con su territorio expresando su derecho a vivir de manera diferente a la del proyecto occidental. En este sentido, el caminar bien representa no solo reivindicar el derecho a la seguridad alimentaria bajo su propio control, sino que el pueblo *rarámuri* asume de forma preponderante la importancia de formar parte de una colectividad basada en prácticas de reciprocidad en lugar de la búsqueda de ganancia económica individual.



De manera contraria, las ideas de bienestar y buena vida expresadas en la segunda narrativa, identificada sobre todo entre jóvenes o familias *rarámuri* de alguna manera relegadas de las mismas comunidades, hablan de la necesidad de asumirse como parte constitutiva de un entramado de relaciones sociales, económicas y políticas comunes con los mestizos. El sentimiento de formar parte y compartir elementos en común se asocia, en términos discursivos, a las actividades generadoras de ingresos realizadas tanto por mestizos como por *rarámuri*. Incluso, las estrategias económicas de diversificación practicadas en tiempos de escasez son asumidas como razones de exigencia para tener los mismos derechos y beneficios que el resto de la sociedad no indígena. Por ejemplo, aquí se consideran el acceso a servicios básicos, los beneficios de los programas de protección social y la incorporación en el mercado laboral de manera parcial en zonas agrícolas. En este sentido, el caminar bien supondría beneficiarse de la venta de su fuerza de trabajo y tener el derecho de la comoditización³ de la vida cotidiana. Bajo esa exigencia de igualdad de condiciones y derechos, también se articulan demandas legales y luchas de defensa territorial en contextos de conflictos medioambientales o de reconocimiento de propiedad o posesión de tierras.



3 N. del ed.: se refiere a convertir los elementos más comunes de la vida en mercancías.

Dando sentido a ambas narrativas

Para entender cómo se posicionan ambas narrativas en las nociones de la buena vida para el pueblo *rarámuri*, primero se debe asumir la importancia de la reflexión metodológica al momento de realizar etnografía con la finalidad de evitar sobrerrepresentar una narrativa homogénea que podría constituir un falso sentido de comunidad al esconder la pluralidad de posiciones dentro de un grupo social. Segundo, ambas narrativas reflejan la complejidad de la vida *rarámuri*.



El aparente enfrentamiento discursivo evoca la lucha por una representación de la identidad cultural de los *rarámuri* sobre la vida misma y cómo esta debería ser. Por una parte, se trata de un discurso que habla de una identidad que reclama el reconocimiento étnico y una diferencia estratégicamente homogeneizada e ideal. Por otro lado, las voces más calladas representan un discurso que hace hincapié en la necesidad de considerar elementos compartidos con los no *rarámuri*, ape-

lando a una forma de vida comunitaria y económica con apertura de oportunidades y actividades sociales no consideradas *rarámuri* de manera tradicional. Por lo tanto, es en la fluctuación entre estas dos fuerzas que la noción de bienestar forma sentido para los *rarámuri*.



En ciertos momentos se hace hincapié sobre elementos propios de uno u otro discurso, donde pareciera que las ideas *rarámuri* de bienestar consisten precisamente en mantener esa fluctuación equilibrada. Gestionar dichas fuerzas permite posicionar demandas hacia el Estado o a las figuras de poder administrativo en términos de reconocimiento étnico distintivo y en términos de redistribución de derechos y oportunidades para el pueblo *rarámuri*. Considerando este carácter dinámico de las concepciones de bienestar, se puede argumentar que las ideas de la buena vida son un campo de poder en sí mismas y dependen en gran medida del actual contexto político, social y económico que las rodean.





**DO
SSI
ER**





**DO
SSI
ER**



Pasar por Pawichiki

José Luis Bermeo¹



mediados de la década de los setenta del siglo pasado, a casi trescientos cincuenta años después de la llegada de los jesuitas a la Sierra Tarahumara, el Vicariato Apostólico, en medio del entusiasmo renovador surgido del Concilio Vaticano II, inició una novedosa serie de experiencias de trabajo evangelizador conocidas en conjunto como “pastoral de acompañamiento”. En 1983, el obispo José Llaguno encargó al jesuita Ricardo Robles Oyarzun, responsable de uno de estos proyectos y asentado en Pawichiki, que iniciara la redacción de un diario de campo. Robles había llegado a la sierra como estudiante en 1964, de manera que cuando comenzó su experiencia manejaba ya con cierta soltura la lengua. De aquel encargo resultaron 1346 páginas escritas entre agosto de 1983 y noviembre de 1994. Este documento es hoy un verdadero campo de trabajo excepcional para quien quisiera adentrarse en él.²

- 1 Profesor de tiempo completo en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
- 2 Ricardo Robles, *Diario de Pawichiki* (manuscrito). Pawichiki, 1983-1994.

I

Los jesuitas habían regresado a sus antiguas misiones de la Sierra en 1900 con un propósito y un esquema de trabajo –salvada la vasta brecha de tiempo que los separaba– semejantes al que habían desarrollado sus predecesores. Refundaron las cabeceras de misión y crearon internados para niños y niñas donde también enseñaban algunos oficios.

Los indígenas recibieron a los nuevos misioneros con respeto. Al mismo tiempo se sintieron libres para aceptar o no las nuevas propuestas. Se mostraron tan selectivos ante las innovaciones como lo habían sido en el pasado. En el terreno ritual tuvieron que adoptar el clandestinaje para seguir celebrando el culto a Dios con sus propias ceremonias. No se opusieron a los cambios por la fuerza porque no habían olvidado la historia. Pacíficamente ignoraron las propuestas que querían cambiar lo importante de su cultura.

En 1939, cuando la paz volvió a las misiones, se retomó el plan de principios de siglo. El nuevo superior jesuita, Salvador Martínez, formulaba su plan de trabajo como “educación completa”. Para los niños era la escuela y la catequesis, para formar personas civilizadas y cristianas; para los jóvenes el trabajo en talleres de la misión y el matrimonio, entre exalumnos y exalumnas, para formar las “colonias”, pueblos modelo. El mismo superior fue el primer obispo cuando, en 1958, la misión se convirtió en Vicariato Apostólico. No se dudaba de los planes, parecían perfectos. Pero la realidad iba dejando su lección. Las colonias o pueblos modelo nunca llegaron a serlo.³

3 “*Diario de Pawichiki*, Documento para la reunión de agentes de pastoral indígena en Anishinabe, Ontario, Canadá. 8-16 de octubre, 1993”, pp. 1145-1146.

En realidad, fue en 1950 (y no 1958) cuando Salvador Martínez Aguirre fue nombrado primer obispo de la recién creada “misión independiente”⁴ con sede en Sisoguichi, a unos 15 km al este de Creel, lugar al que regresaron los jesuitas en 1900 para retomar su acción misionera, interrumpida más de un siglo atrás. Cuatro años más tarde, se fundó el seminario e inició el trabajo de las llamadas “escuelas radiofónicas”: iniciativa que, con la tecnología de la época, estaba orientada por el deseo de evangelizar, muy de la mano con el de “civilizar” a los indígenas y, de paso, a los mestizos de la región.⁵

La llegada de Ricardo Robles a la Sierra Tarahumara en 1964, se dio en una época de profundos cambios en la Iglesia y en la Compañía de Jesús. Desde su pregonado *aggiornamento*, el Concilio Vaticano II dejó abierta la puerta para que las iglesias locales reflexionaran en torno a su presencia en el mundo, lo que en América Latina adquirió formas de denuncia y compromiso radical en favor de los pobres. Una teología nueva, impregnada por las ciencias sociales, asumió carta de ciudadanía en muchos lugares. La Iglesia vio multiplicarse grupos que, inspirados por su renovada fe, buscaban la transformación de las condiciones económicas y políticas de sus sociedades. El entonces Vicariato Apostólico de la Tarahumara fue también sacudido por esta ola renovadora.

4 Que fue encargada a los jesuitas y que, posteriormente, se convertiría en Vicariato Apostólico el 8 de septiembre de 1958.

5 “El primer enfoque eran las misiones civilizadoras, había que civilizar a los indios. La prueba de estos son los internados en Naráachi, Sisoguichi, Norigachi, Chinatú y aquí es donde hubo internados masculinos y femeninos. La Compañía de Jesús los tenía en todas partes y era la colonia.” Entrevista a Javier Campos Morales, párroco de Cerocahui, en Alejandro Cancino, *Historia y memoria de la “nueva” Compañía de Jesús en México, 1816–2002: el influjo del imaginario de las misiones jesuitas novohispanas en el incierto restablecimiento de la Orden y la construcción de su memoria* (Tesis doctoral). Universidad Iberoamericana, México, 2014, p. 376.

El Vaticano II impactó primero en la liturgia y más profundamente con una teología que dejaba más lugar a la libertad, a la creatividad. Las escuelas radiofónicas eran una obra nueva sobre todo el territorio del Vicariato. La idea de extender la educación completa por la radio entusiasmó al obispo. Apoyó e impulsó esas escuelas. Lograron buena calidad educativa. Por otra parte, las escuelas del gobierno aumentaron de manera considerable en esta época. Era necesaria una evaluación, que se realizó en 1970. Ahí se vio la necesidad de regresar a los indígenas y cambiar los planes de estudio por algo que sirviera más para su vida. Más de 100 agentes de pastoral reunidos apoyaron los cambios. Se estaba dando un paso muy importante: la opción por los indígenas y por su cultura. En 1977, después de muchos estudios técnicos, se decidió cerrar las escuelas e ir a vivir con los tarahumaras para poder generar un proyecto educativo desde su vida. Ahí nació la actual pastoral indígena del Vicariato.⁶

Esta innovadora línea de trabajo recibió el nombre de Pastoral de acompañamiento y respondía a una inquietud abierta desde el Sínodo de Obispos en Roma, en 1974, en torno a “la ‘indigenización’, ‘inculturación’ o ‘encarnación’ local del evangelio y de la vida cristiana en las diversas culturas de los diversos pueblos del orbe”.⁷ La Congregación General XXXII de los jesuitas la retomó, aunque sin una idea muy clara de lo que aquello podía implicar. Los agentes de pastoral compartían probablemente una sola premisa: era necesario vivir entre los pobres compartiendo su situación de pobreza.

6 R. Robles, *op. cit.*, p. 1146.

7 Catalino G. Arévalo, S. J., “Introducción al decreto 5, Inculturación de la fe y vida cristiana”, en *Congregación General XXXII...*, pp. 101-102. Al final se aprobó el decreto sobre la inculturación, pero su brevedad y contenido dan cuenta de que el asunto era más una tarea pendiente que una destreza adquirida en el trabajo misionero.

El quehacer concreto, una vez estando allí, dependía en gran medida de la intuición y las habilidades de quienes estuvieran en aquellos puestos de “inserción”. En contraste con otras experiencias de inculturación surgidas en ese mismo contexto eclesial, en la Tarahumara llama la atención que haya predominado más el respeto y respaldo a la cultura local que a la organización y la promoción social que se impulsó en experiencias similares con otros grupos indígenas.

Desde un principio [el obispo] apoyó e impulsó la nueva línea de pastoral de acompañamiento: vivir con los indígenas, aprender de ellos, apoyar sus causas, respetar su cultura. El modelo pastoral de acompañamiento se fue reproduciendo en diversos sitios. En 1979, el obispo estuvo en Puebla y trabajó en el documento de Opción Preferencial por los Pobres. Volvió impulsando más aún las líneas pastorales ya adoptadas. A veces con desconcierto y a la larga con confianza, los indígenas tarahumaras, warojíos y tepehuanes aceptaron bien el nuevo acercamiento pastoral. La participación en sus celebraciones, supuestamente secretas, pasó a ser ordinaria para los agentes de pastoral más cercanos.⁸

En 1980, Robles se instaló en Pawichiki, una ranchería situada a unos veinte kilómetros al norte de Norogachi y sesenta y cinco al sureste de Creel; allí abrió una tienda cooperativa. Dos años después, se agregó un pequeño dispensario atendido por tres religiosas Siervas de los Pobres.

Tanto en Pawichiki como en las demás estaciones misionales, los religiosos iban impulsados más por sus voluntades que por sus certezas o su experiencia en el terreno. La mayoría se dejaba llevar por su imaginación. Esta forma de aventurarse en terrenos inexplorados requirió muy pronto de

8 R. Robles, *op. cit.*, p. 1147.

una “bitácora de viaje”. El diario que Ricardo redactó fue esa carta de navegación:

Entre otras necesidades muy urgentes se veían el acompañamiento cercano al pueblo en lo cotidiano y la posibilidad de comunicarse en niveles más hondos respecto al trabajo pastoral, realizaciones, frustraciones... y la posibilidad de escribir diariamente algo en un cuaderno pastoral, anotando lo más sobresaliente... Los caminos de solución eran cercanos a nuestra experiencia de Pawichiki y pude dar razón de cómo nos han servido las notas de pastoral (estas notas) y cómo el acompañamiento y la pastoral en general se vitalizan con este anotar, cómo hace reflexiva la pastoral.⁹

II

El diario está dividido por meses. Cada mes inicia con una tabla de cuatro columnas. En la primera se lee el día o los días del mes en que ocurre una actividad, en la segunda el lugar, en la tercera “la actividad principal” y en la cuarta los “hechos sobresalientes”. Junto a estos o en una quinta columna, a veces aparece un número entre paréntesis que permite encadenar los acontecimientos que ocurrieron en diferentes días, pero entrelazados por un personaje, una celebración, alguna enfermedad, etc. En las páginas siguientes se describe lo anotado en los hechos sobresalientes, divididos con breves subtítulos donde se añade la fecha y con frecuencia se agregan uno o varios comentarios o interpretaciones personales a la descripción. Hay, sobre todo en los primeros años, una tendencia a distinguir los hechos “en sí”

9 *Ibid.*, p. 569.

de sus explicaciones. Aquello que tanto preocupaba a los etnógrafos de la época de distinguir los datos “objetivos” de la carga “subjetiva” del observador. No obstante, la preocupación de Robles ha sido ya dicha. Conforme pasan los años, el esquema cambia: los números entre paréntesis solo son indicadores del orden en el que se narran los hechos del mes, las notas interpretativas se van haciendo más escuetas y la separación del terreno objetivo del subjetivo desaparece.

Si bien la intención del autor del diario es ahondar en la comprensión de la cultura, lo hace con la finalidad explícita de orientar un trabajo (el suyo y el de sus compañeros en el Vicariato) y hacerlo más “pertinente”. De ahí que al principio se detiene en aquellos temas que le conciernen más mientras que soslaya otros. Después, sus hallazgos lo llevan a focalizar la atención en algunos asuntos claves para su labor pastoral mientras contempla “periféricamente” el entorno, lo que no demerita el valor etnográfico del texto. Todo lo contrario: Robles logra suplir bien el entrenamiento del etnógrafo con una disposición (¿excesiva?) de respeto hacia el indígena,¹⁰ una curiosidad ávida (y obligada en su situación), gran sensibilidad y una personalidad obsesiva con los detalles.¹¹ Aun sus interpretaciones y lecturas posteriores a la vivencia descrita están cargadas del sedimento de la prolongada experiencia que vivió en Pawichiki y cuya intensidad permite hoy al lector –en términos de Dominick LaCapra– “pasar por” ella también:

10 Las primeras (¿únicas?) fotografías que tomó en Pawichiki fueron en 1994, en un *batari* en el que lo estaban despidiendo de la comunidad.

11 Las primeras fiestas, por ejemplo, las describe hora tras hora, o acompaña las celebraciones especiales de esquemas y dibujos que ilustran los bailes, las ofrendas, la raspa del peyote, entre otras. Cuando él no puede asistir, pide a las hermanas que le informen lo acontecido y transcribe lo dicho por ellas.

‘Haber pasado por algo’ alude tanto a la persona que ha tenido la experiencia como aquellos que se identifican con (incluso en el extremo de ser acosados o poseídos por) ella, o a aquellos que empatizan y simultáneamente respetan la alteridad e incluso rechazan la identificación. Considero esencial tomar en cuenta el proceso de ‘pasar por algo’ para cualquier definición aceptable de experiencia, proceso que implicaría una respuesta afectiva –y no solo acotadamente cognitiva– donde la emocionalidad estaría significativamente relacionada con el intento (cauteloso, constitutivamente limitado, no nivelador, imperfecto y en ocasiones fallido) de comprender al otro (que a veces puede ser opaco o indiferente en los aspectos más cruciales). Este proceso también es fundamental para entender la relación entre quien ha tenido la experiencia directa, los efectos demorados de ciertas experiencias [...] en etapas posteriores de la vida y la respuesta a la experiencia de terceros diversos...¹²

Este pasar por algo, precisamente, es lo que da vigencia a la experiencia de Robles y confiere carácter de “campo etnográfico” a su diario. En este sentido, no importa, por ejemplo, que un señor llamado Menocchio haya acabado en la hoguera de la inquisición hace más de cuatrocientos años; el

12 Dominick LaCapra, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 68. En este sentido, no deja de llamar la atención la poderosa observación de Foucault sobre la memoria de Pierre Rivière donde el relato del matricidio y el asesinato mismo “no se ordenan según una sucesión cronológica simple: crimen y relato. El texto no narra el gesto; pero entre uno y otro, hay toda una trama de relaciones: ambos se sostienen, se llevan uno al otro en medio de correspondencias que no han, por otro lado, cesado de modificarse”. Tal vez por ello “los contemporáneos parecen haber aceptado el juego de Rivière: el asesinato y el relato son consubstanciales.” Michel Foucault, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIXe siècle présenté par Michel Foucault*. Gallimard, Saint Armand, 2004, pp. 322-323.

paso de Carlo Ginzburg por los folios de su proceso judicial le permitió encontrar una

sutil y tortuosa, pero nítida, línea de desarrollo que llega hasta nuestra época. Podemos decir que Menocchio es nuestro precursor. Pero es al mismo tiempo el eslabón perdido, *unido causalmente a nosotros*, de un mundo oscuro, opaco, y al que solo con un gesto arbitrario podemos asimilar a nuestra propia historia.¹³

Algo semejante puede decirse del paso de Michel Foucault por los relatos de Pierre Rivière o Herculine Barbin, cuya fuerza parece no dejar lugar a la teorización.¹⁴ Sin duda, la mayor riqueza del documento viene dada por la duración de la estancia de su autor en el campo. Más allá de la ingente información y “datos” que proveen las más de mil trescientas páginas del texto, su potencia estriba en que permite pasar por los múltiples dinamismos, locales y regionales, que van ocurriendo a lo largo de los once años que comprende: las historias personales y familiares, los vaivenes de las relaciones interpersonales en la comunidad, el surgimiento y ocaso de expresiones culturales, la modificación de patrones sociales, de iniciativas económicas, políticas... “acosan y poseen”

13 Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Océano, México, 1998, p. 31.

14 M. Foucault, *op. cit.* y *Herculine Barbin llamada Alexina B.* (pres. Michel de Foucault; selec. Antonio Serrano). Revolución, Madrid, 1985. Sobre el primero, Ginzburg hace la siguiente crítica sobre el impedimento de teorizar sobre fuentes así: “Se excluye explícitamente la posibilidad de interpretación de este texto, porque ello equivaldría a forzarlo, reduciéndolo a una ‘razón’ ajena. No queda más que el ‘estupor’ y el ‘silencio’, únicas reacciones legítimas”. C. Ginzburg, *op. cit.*, pp. 21-22.

–de nuevo en los términos de LaCapra– al lector.¹⁵ Solo desde una residencia así de prolongada, Robles –a diferencia de sus predecesores, incluidos, por supuesto, etnógrafos y viajeros– pudo percatarse, por ejemplo, de la solidez que le confiere a la cultura *rarámuri* la circularidad de su tiempo o de la importancia del *rutúburi*, esa fiesta “pagana” cuya llaneza, al lado del esplendor de los matachines o el dramatismo de los fariseos, disimuló muy bien, aún ante los ojos más avezados, la centralidad de su papel en la persistencia étnica.

III

En definitiva, el *Diario de Pawichiki* tiene un valor excepcional por varias razones que lo hacen destacar entre los muchos documentos que surgieron de estas experiencias de inserción: en primer lugar, las minuciosas descripciones de la vida cotidiana de la comunidad, sus celebraciones, rituales, discursos, charlas, etc., a lo largo de los once años registrados, están acompañadas de reflexiones personales en torno al sentido y propósito del trabajo, por lo que dan una cuenta muy completa del devenir de una comunidad indígena que se reinventa y fortalece con la presencia permanente de un sacerdote, pero que también se ve amenazada por los múltiples cambios socioeconómicos y medioambientales que ocurren en el entorno. En este sentido, podemos decir que el diario es un acceso privilegiado para “pasar por” Pawichiki. Aunque no menos interesante es el proceso de transformación que vive el autor del diario. Filósofo y teólogo, pero sobre todo ciudadano

15 En este caso no nos referimos a la experiencia del lector como simple espectador, obviamente, sino a la de ser parte de la experiencia de Robles. Su relato parece ceder al lector el lugar que reservó Cervantes para Cide Hamete Benengeli, al atribuirle la primera parte del mayor relato de la historia.

de un mundo al que el individuo y la razón le dan cimiento, Ricardo Robles se adentra en una cultura radicalmente distinta que lo interpela y termina transformando sus visiones del mundo y de Dios. De aquí que el diario sea también la entrada que permite pasar por el recorrido interior de “El Ronco”.

Así, desde el interés por conocer la lengua y la cultura, hasta la defensa abierta del *rarámuri* –idealizado en ocasiones– en la que Ricardo Robles empeñó su vida, el *Diario de Pawichiki* es testigo puntual de un trabajo enfocado a recrear y apuntalar el imaginario indígena frente al avance incontenible de un imaginario nacional, presuntamente unitario y hegemónico, que amenazaba entonces y que hoy lo hace con mayor fuerza la supervivencia de este pueblo milenario.



Fotografía de Carlos Dávila.

El quehacer de una antropóloga frente a las cuestiones de género, una reflexión metodológica

Ana Paula Pintado Cortina¹



Cuando realicé mi investigación de doctorado, cuyo tema giraba en torno a los rituales *rarámuli*,² estuve dieciocho meses viviendo en la Sierra Tarahumara (de 2000 a 2002). Allí, poco a poco fui entendiendo que mi occidental manera de entenderlos minimizaba la importancia que ocupaba la mujer en los rituales. Me quedaba en la superficie, pues a

1 Perito antropológica independiente.

2 *Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de las barrancas*, INAH, 2012. La mayoría de los ejemplos etnográficos expuestos aquí son de la comunidad de Potrero ubicada en la región de la barranca de la Sierra Tarahumara dentro del municipio de Batopilas en el estado de Chihuahua.

simple vista los protagonistas eran los hombres, ya que son los que ejecutan las danzas y los cantos.³

Chandra Mohanty nos dice que la perspectiva de género hacia la mujer indígena está inserta en una visión colonialista en donde, dado los prejuicios que se le tiene a lo indígena, transita esa libertad de etiquetar a esas culturas sin medir las consecuencias del daño. Asimismo, estas etiquetas habilitan, sostienen y fortalecen la imagen occidental y por ende la de la mujer occidental colocada en una posición superior frente a la mujer tradicional.⁴ Y esto fue lo que me pasó: la mujer permanece mucho tiempo del ritual en la cocina y éste, para una mujer con una educación occidentalizada como yo, no era importante. Todos los que no somos indígenas debemos asumir que podemos caer en ese error, sin embargo, hay una solución metodológica para quitarnos de esos prejuicios. Y ésta es en trabajo de campo a través de la investigación participante que, sobre todo cuando es de largas temporadas, crea una transformación personal. Jackson menciona que es la proveedora de uno de los más edificantes métodos para explorar la relación entre lo dado (*a priori*) y lo que se escoge en la vida humana. La experimentación que vivimos en el trabajo de campo nos desplaza emocional, intelectual, social y sensorialmente.⁵ No solo nos hace reflexionar sobre lo que hacen y piensan ellos, sino lo que hacemos y pensamos nosotros en relación con ellos. Y esto último lo considero la base fundamental para una buena investigación.

3 Se escribió un artículo sobre esto mucho más largo para una publicación sobre el quehacer de la antropología editado por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. (CEAS) que aún no está en prensa.

4 Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en *Boundary 2*, vol. 12/13, núm. 3, pp. 333-358.

5 Michael D. Jackson, *Lifeworlds, Essays in Existential Anthropology*. University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2013, pp. 9-10.

Tim Ingold también habla de ello. Nos dice que por medio de la observación participante dejamos de objetivar a la persona y vamos adentrándonos a la condición humana.⁶ A través de este camino descubrí que la mujer y la concepción de lo femenino es recurrente e indispensable para entender no solo la ritualidad sino, en general, lo que significa ser *ralámuli*. Mientras las acompañaba en las largas noches sin dormir, dentro de la humeante cocina que elaboraban todos los platillos del ritual, me percaté de que no solo estas acciones sostenían la fiesta, sino que son consideradas para la sociedad *ralámuli* tan importantes que por ello están en los mitos.

Como “feminista occidentalizada” no reparaba en que cada uno de los elementos que componían sus actividades tenían una relación estrecha con el plano del ritual y el pensamiento *ralámuli*. Llegar a esta conclusión no fue tarea fácil. Muchos de estos prejuicios existen porque también solemos escindir la fiesta y el trabajo. Para ellos la fiesta es un trabajo que se realiza con el mismo esmero, dedicación y respeto que cuando se labra la tierra o se hacen tortillas; asimismo, ésta debe de ser cuidada y respetada porque es un legado de sus antepasados. Por ello, tanto el *awílachi* (el espacio ritual) como la tierra, son parte de lo mismo. De hecho, el *awílachi* es el mundo en su totalidad.

Siempre tuve claro que el contexto social era trascendental para el estudio de los rituales, es decir, no exclusivamente la realidad que circunda en el ritual, sino su relación con la vida cotidiana, pues estos surgen de una realidad dada. Yo no quería escribir una etnografía en donde los *ralámuli* se vieran como unos entes extraños que solamente piensan en rituales, es decir, transmitir una idea fragmentada del *ralámuli*,

6 Tim Ingold, “That’s enough about ethnography!”, en *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, núm. 1, 2014, p. 387.

algo que a veces tendemos a hacer.⁷ Tampoco quería hablar de “tesgüinadas”;⁸ para mí es como decir “cheleriada” o una “tequiliada”. Se da por sentado que es un lugar donde se va a tomar y a emborracharse. Para mí, tesgüinada es un término que oscurece el valor y la complejidad de los rituales. El vivir los rituales como parte de un contexto social y viceversa me ayudó a entender que los *ralámuli* nunca dirán tesgüinada.

Descubrí que el estudio de los rituales requiere de mucho esfuerzo, mucho más de lo que yo hubiera podido imaginar y eso fue porque trabajé con las mujeres. ¡Jamás imaginé la cantidad de esfuerzo que implicaba! Noches sin dormir, moliendo el maíz para las tortillas, la única actividad que, como no implicaba mucho conocimiento, me dejaban hacer.

La experiencia me cambió por completo. Al entregarme al trabajo ritual con ellas, tanto a nivel de mis sentidos, como corporal, admiré la destreza física y reconocí el conocimiento que hay sobre estas artes culinarias. Artes que tienen significados profundos con relación al origen de la vida, por ejemplo. En el origen solo había un pedacito de tierra que fue creciendo gracias a la danza de *pascol* que apisonaba la tierra. Los *ralámuli* explican que la manera de apisonarla es la misma técnica que la de hacer tortillas. Además, el mundo está formado por siete tortillas apiladas. ¿Se dan cuenta de la importancia que le dan a las tortillas los *ralámuli*?⁹

7 Heidegger explica que la ciencia moderna fragmenta la realidad a través de su obsesión por la técnica olvidándose de la esencia de las cosas. “Solo se observa la parte instrumental”. Y esa parte instrumental, en este caso es el ritual. Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica (y otros textos)*. Folio, Barcelona, 2007 [1992].

8 El tesgüino, *batali*, es la cerveza de maíz que se toma en los rituales.

9 Escribí una descripción detallada de la elaboración de las tortillas en *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. INAH/CONACULTA, México, 2012, especialmente la introducción.



Sin título. Fotografía de Ana Paula Pintado.

En el trabajo realizado con ellas entendí algo de mí misma. Y aquí viene a cuenta lo que menciona Michael D. Jackson: con el trabajo de campo, al convertirse en una experiencia, vivimos un desplazamiento emocional, intelectual, social y sensorial. Y esto nos abre la oportunidad para entendernos a nosotros.¹⁰ Además, no solo permite acercarnos a conocer por qué hacen lo que hacen o piensan lo que piensan, sino lo que pensamos nosotros de ellos desde su perspectiva. Aprender a identificar cuál es la función de la mujer en dichos sistemas nos abre una perspectiva mucho más compleja de lo que significa ser mujer en general y lo que es una sociedad como la *ralámuli*. Como lo menciona Michelle Rosaldo, “El lugar de la mujer en la vida social humana no es de forma directa producto de las cosas que hace (o aún menos, una función de

¹⁰ M. D. Jackson, *op. cit.*, p. 10.

lo que es biológicamente), sino de su significado”,¹¹ acciones concretas que solo se entienden si se experimentan.

Mohanty explica que se tienen perspectivas feministas autodesignadas con constantes comparaciones transculturales, formulaciones simplistas y reductivas a través de la historia que lo único que logran es reforzar las divisiones binarias entre hombres y mujeres. “La categoría de mujer se construye en una variedad de contextos políticos que frecuentemente existen de forma simultánea y yuxtapuesta”.¹²

De Sousa Santos nos dice que el negar las formas de conocimiento e imponer otras es una injusticia cognitiva y por ende no puede haber justicia social. A esto le llama “violencia epistémica”.¹³ Descubrir como antropóloga que yo era capaz de reproducir esa violencia fue uno de los grandes regalos que me dieron los *ralámuli*. Aprender lo que significa el esfuerzo y dedicación en una cultura como ésta a través de las mujeres, me acercó a un universo infinitamente más rico, más complejo, más real y humano de lo significa ser *ralámuli*.



María Viniegras, 1989. Fotografía de Ana Paula Pintado.

11 Citado por C. T. Mohanty, *op. cit.*, p. 340.

12 C. T. Mohanty, *op. cit.*, p. 345.

13 Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce, Montevideo, 2000.

Napawika go´a tamujé

Los rarámuri comemos juntos

Blanca María Cárdenas Carrión¹



Comer nunca es un acto neutral que responda únicamente a la demanda biológica de energía para sobrevivir. Una de las necesidades básicas de nuestra especie es comer, pero satisfacerla implica decisiones, deseos, memorias, nostalgias, significados y formas de interacción social vastas y muy complejas. En el contexto de la Sierra Tarahumara donde habitan las comunidades rarámuri, la alimentación presenta rasgos propios que, más allá de los gustos individuales, pone de relieve la historia, la cotidianidad, los cambios y las expectativas de un pueblo.

Desde mis primeros acercamientos al estudio antropológico de la alimentación, el abordaje del sistema alimentario rarámuri no ha sido sencillo. Con relativa frecuencia, amigos y colegas enarcaban la ceja ante mi interés por el tema y emitían

¹ Docente de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, encargada de la Licenciatura en Etnología.

preguntas como “¿acaso no comen tortillas y frijoles como todos los demás pueblos indígenas de México?”. Posiblemente sí, pero desde el invierno de 2008 cuando visité por primera vez la barranca de Urique, me di cuenta de lo mucho que se podía decir. Mi propósito con el presente texto es exponer de manera sucinta algunas reflexiones que giran alrededor de la alimentación *rarámuri* y que ponen sobre la mesa –nunca mejor dicho– elementos indiscutibles para comprender la cosmología de un pueblo, su historia y su vida social.

El mundo es redondo como una tortilla

Recuerdo a Juanita, entonces una niña de 6 años habitante de Abiérachi, quien abrazaba una tortilla recién hecha con la misma devoción que otros infantes acogerían a su muñeco de peluche. La observé con cuidado y, como la mayoría de los investigadores que hacen trabajo etnográfico, no entendí la profundidad de lo que presenciaba hasta que volví a casa y, meses después, encontré este mito de origen:

También los tarahumares que antes vivieron no supieron cómo es la tierra, empero algunos viejos lo contaron a mis papás, y también a los padres de ellos, y luego nuestros padres nos platicaron cómo es la tierra. La tierra es circular, dicen, como una tortilla o como un tambor circular. Dicen que allá en la orilla, por donde queda la orilla, porque así lo han dicho algunos que habitan allá, estaban los llamados moradores de los confines, después de que llegaron los que vivían allá. Ahí está la orilla de este mundo, desde donde dicen que no se puede ver más allá; esta tierra que vemos allá arriba azul dicen que es como una tienda de campaña. Allá

en la orilla, desde donde solamente hay orillas, dicen que hay unas columnas y dicen que son de fierro las columnas que ahí están hacia arriba, para que no se caiga el cielo.²

El mundo es redondo como una tortilla y, en efecto, el abrazo de Juanita era, simbólicamente, para todos los moradores de la Tierra: humanos y no humanos, incluyendo el espíritu de los “antiguos” y a *Onorúame*, el que es Padre. La comida y la alimentación constituyen, de este modo, un campo que revela numerosos aspectos de la identidad étnica, expresa un particular proceder en nuestra relación con el mundo y es una forma de proyectar nuestro sentido de pertenencia.³



Figura 1. La Sierra Tarahumara (2014). Fotografía de Blanca Cárdenas.

2 Luis González Rodríguez, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. Secretaría de Educación Pública, México, 1987, pp. 403-404.

3 Jesús Contreras, *Antropología de la alimentación*. Eudema, Madrid, 1993.



Figura 2. Juanita (2010). Fotografía de Blanca Cárdenas.

El señor Sal

La Sierra Tarahumara es un territorio de barrancas y altas cumbres cubiertas por bosques de pinos y encinos jóvenes. El suelo arcilloso acompañado de grandes rocas y toba blanda representa un desafío para la agricultura y, previo a la llegada de los europeos, promovía un tipo de alimentación principalmente basado en la milpa y la recolección de quelites, nopales y raíces como el *salabí* o *sarabiki*. Asimismo, uno de los aspectos que resaltan de aquel tiempo es la ausencia de sal, sustituida en la nutrición por el cañajote de palma.

Las transformaciones sociales entre la población *rarámuri* a partir de la llegada de la Compañía de Jesús a inicios del siglo XVII implicaron a su vez cambios profundos en el sistema

alimentario que incluyeron el desarrollo de la agricultura intensiva con arado egipcio y yuntas, la sustitución de la cacería por la domesticación de animales de granja, la llegada de cabras y su integración en el esquema cosmológico tarahumara y, finalmente, el acceso a la sal para la preparación de platillos.

Una vieja historia local relata esta transición respecto a la sal y sus significados ambivalentes: hace mucho tiempo, un mendigo llegó a la Sierra Tarahumara a pedir un poco de comida y asilo. A cambio de la hospitalidad, este hombre ofrecía sus costras de mugre que, según decía, servirían para dar buena sazón a la comida. Sin embargo, los *rarámuri* aborrecieron la propuesta y echaron al hombre lo más lejos que pudieron de su pueblo. La consecuencia fue negativa, pues años más tarde los *rarámuri* comprendieron que el cuerpo de este pordiosero estaba cubierto, en realidad, de costras de sal; por mezquinos, los *rarámuri* perdieron la oportunidad de tener el anhelado condimento y ahora se ven obligados a trabajar para conseguir dinero y comprarlo.⁴

Esta historia revela, por ejemplo, la interacción de las comunidades con los mercados transnacionales y el mundo global. La presencia de la sal en la comida cotidiana *rarámuri* es el resultado de su adquisición en las tiendas de abarrotes ubicadas en las rancherías más pobladas, donde además se consumen refrescos y *chiritas* (Sabritas) o numerosas frituras. De igual forma, la narración tiene como moraleja la importancia de la reciprocidad generalizada conocida entre los *rarámuri* como *kórima* y que hoy se procura con ahínco como una forma

4 Benjamín González, "El Señor Sal", en Benjamín González, Candelaria Rubio et al., *Las historias de los viejos. Anayáwari Irétari*. La Casa es de las mujeres, Chihuahua, 2000, pp. 12 y 13. Esta historia es muy similar a la contada entre los pueblos del sur de los Estados Unidos quienes rechazaron también las costras de una mujer originaria de la ciudad de la sal: Salt Lake City.

de asistencia a nivel comunitario y como una red de intercambio de bienes y mantenimiento de vínculos sociales.

Por su parte, la sal –tal vez por su color blanco– es un producto asociado con universos profanos y con el mundo *chabochi* (mestizo). A pesar de su uso continuo en las cocinas *rarámuri*, llama la atención su ausencia en los contextos rituales y durante la Semana Santa. Tortillas, tamales, menudo y *tónari* (cocido de vísceras del animal sacrificado) son preparados sin sal y se colocan como ofrenda en un altar dedicado al Padre. “Dios no come comida con sabor”, dijo María Dolores,⁵ habitante de Sorichike, durante una fiesta donde las deidades y los ancestros convocados se alimentaban de maíz, frijoles, *sowiki* (cerveza de maíz) y el humor de los olores quemándose y de la *morowaka*, una resina natural.

Comer juntos

No podríamos negar que en la Sierra Tarahumara se comen frijoles y tortillas. Pero las preocupaciones antropológicas sobre los alimentos exceden al simple listado de ingredientes y platillos, por lo que en la investigación es necesario visitar las rancherías y comer. Así, la llegada a un hogar *rarámuri* casi siempre sigue el mismo protocolo: tras un recibimiento gustoso por parte del anfitrión, alguna mujer ofrece asiento al forastero y le invita una bebida tibia o caliente, además de algún alimento rico en carbohidratos. Los productos varían. La bebida puede ser un té de laurel, café o Coca-Cola al tiempo, mientras que el alimento cambia entre

5 Blanca Cárdenas, *We raíame goáme. La construcción cultural del sabor en la cultura rarámuri* (Tesis de licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2012, p. 141.

tortillas de maíz o harina, galletas saladas o de animalitos y pan. Existe, empero, una estructura de hospitalidad y de consumo ordinario que ha perdurado incluso en las viviendas *rarámuri* ahora en espacios urbanos.

La comensalidad *rarámuri* tiene un orden –una “gramática”– que se actualiza frente a las innovaciones del mundo contemporáneo, pero que también resiste en lo profundo, domesticando a la globalización y a la desmedida circulación de mercancías y nuevos significados.⁶ El intercambio del té de laurel por un vaso de soda podría juzgarse como una terrible pérdida de tradiciones, pero tal vez sea un síntoma de algo diferente. En alguna ocasión, Herminia, una adolescente, escondió el frasco de café soluble debajo de las cobijas para que sus vecinos no lo vieran. Al preguntarle sus motivos, me explicó que el café es un producto costoso que su familia había adquirido con grandes esfuerzos y prefería ocultarlo para evitar la envidia de los demás. No obstante, a sus invitados siempre e incuestionablemente les ofrecía una taza de café con leche como una expresión del *kórima* y de esta estructura hospitalaria tan viva entre los *rarámuri*.

Por último, uno de los momentos más importantes en la cotidianidad tarahumara es la convivencia nocturna en familia cuando platican sobre el trabajo del día, la luna o los animales, revelan sus miedos, sus sueños y, además, comen siempre juntos. Entre varios veranos calurosos en la Sierra Tarahumara, tengo en la memoria una tarde en casa de la familia Cubésari durante el 2014. El sol pronto se ocultaría y las mujeres estaban visiblemente preocupadas por peinar su cabello, colocarse sus mejores collares y agregar una falda

6 Miriam Bertrán, “Domesticar la globalización: alimentación y cultura en la urbanización de una zona rural en México”, en *Anales de Antropología*, vol. 51, núm. 2, 2017, pp. 123-130.

limpia por encima de las tres o cuatro que ya traían. Al centro del drama estaba el fuego con tres piedras y brasas ardiendo que sostenían dos ollas de barro llenas de frijoles y nopales.

Todo listo. Patricio y su hijo Manueli llegaron a casa y, en contraste con el estrés previo, la calma inició. Nadie había probado bocado desde el mediodía y ahora llegaba el momento de compartir y convivir en familia. “*Napawika go’a tamujé*. Hay que esperar a los demás que ya vienen para comer juntos”, había dicho María Dolores algunos días antes y sus palabras ahora resonaban en mi cabeza. En ese escenario nocturno fue más que evidente que el sistema alimentario *rarámuri* demuestra una gran capacidad creativa sobre una de las actividades esenciales para la supervivencia humana. ¡*Bosasa!*⁷



Figura 3. María Dolores y su hijo Bernardino (2010). Fotografía de Blanca Cárdenas.

7 Llenarse o hartarse de comer. Expresión utilizada por un anfitrión que invita al visitante a comer sin limitarse.

Yúmarí: danza y vida ritual rarámuri

Karina Álvarez Vázquez¹



En el presente texto se abordan los elementos del *yúmarí* y la importancia que guarda como espacio de cohesión social en los pueblos *rarámuri* habitantes de la Sierra Tarahumara. Los grupos *rarámuri* son comunidades en continua comunicación con el mundo humano, pero también con el no humano que incluye a los ancestros y a las deidades. La forma específica de buscar el equilibrio, de agradecer y de pedir por la lluvia y la salud es el *yúmarí*, la danza, que en términos generales representa el valor mismo de seguir siendo tarahumara y de reafirmar la unidad comunitaria.

En los ranchos *rarámuri* es fundamental realizar fiestas –hacer *yúmarí*– no solo para refrendar la importancia de la vida ritual como una forma de reproducción social y de cohesión al interior del grupo, sino como una práctica que evita que el mundo se muera. De acuerdo con lo narrado en

¹ Escuela Nacional de Antropología e Historia / Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

los mitos de creación, “[...] el pedacito de tierra empezó a crecer hasta que se fueron formando las montañas. Por eso ahora bailamos mucho para que la tierra siga maciza y no se vuelva a hacer agua”.² Como lo expresa Carlo Bonfiglioli, “[...] los rituales de curación regulan, en cambio, las relaciones de los *rarámuri* con el complejo conjunto de seres y situaciones que producen enfermedad: plantas, animales, rocas y seres humanos, asociados, de forma estable o aleatoria, la oscuridad y a los poderes del diablo”.³

El origen del mundo se encuentra en la danza, la cual hizo posible el nacimiento de las montañas, el maíz y las rancherías. “La danza constituye una de sus más genuinas formas de expresión y comunicación, danzas que en sus diversas manifestaciones (matachines, pintos, *pascal*, *yúmari/tutuburi*, *jicuri*, *bacánowa*) se hallan orientadas tanto hacia el culto divino como hacia las relaciones humanas”.⁴ El *yúmari* podría definirse entonces como una forma de interacción ritual fundada en el sacrificio-ofrenda-carne, prácticas de curación, la danza, la música, el canto y la preparación y consumo de cerveza de maíz o *sowiki*. Pero no es solo una fiesta, es la escenificación de la creación del mundo y una estrategia para mantenerlo (Figura 1).⁵

2 Narrado por Candelario López, *rarámuri* de la comunidad de Potrero, en Ana Paula Pintado Cortina, *Los Tarahumaras*. México, 2004, p. 27.

3 Carlo Bonfiglioli, “*Jicuri sapawáme* (la ‘raspa de peyote’): una danza de curación en la Sierra Tarahumara”, en *Anales de Antropología*, vol. 39, núm. 11 (2005), pp. 151-188.

4 Ángel Acuña Delgado, “Yúmari/Tutuburi: Danzar para no morir”, en *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 5, núm.1 (enero-abril, 2010), pp. 58-93.

5 Ana Victoria Morán Pérez, *Yúmari o Tutuguri: una particular forma de creación del mundo. Aproximación etnográfica al ritual, la fiesta y la danza en la Sierra Tarahumara* (Tesis de licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2012, p. 86.



Figura 1. Cruces del *yúmari rarámuri*, Sorichique (2020).
Fotografía de Karina Álvarez.

Asimismo, bailar *yúmari* se articula con los trabajos agrícolas: se bebe y se danza para estar en paz con *Riosi* (Dios), quien bebe primero. La carne se le ofrece al Padre, los alimentos se vuelven comida ritual, pero también son un espacio social central, pues permite que todos colaboren en distintas tareas: algunos ponen el altar, otros más se encargan del sacrificio del animal, las mujeres preparan la comida y otros verifican que la ofrenda se recoja al final.

En esta lógica, durante la pandemia se siguió bailando, se hicieron rituales en la Sierra Tarahumara no solo para la petición de lluvias –como es habitual–, sino también para pedirle a *Riosi* por la salud y la curación de todos, esto es, por el mantenimiento del orden en el mundo. Los *rarámuri* se han encargado de pedir por el bienestar físico individual, pero nunca se olvidan del de toda la comunidad. Y como ejemplo

de esta preocupación tenemos la canción *Mo'koólami kókoli* (Virus coronado)⁶ que apareció en YouTube en el año 2020. En palabras del autor, Martín Makawi, “esta canción va para todo el público en general porque trata de cómo combatir juntos el virus coronado que vuela en todo el mundo sin distinción de las culturas o pueblos al igual ni colores de raza y ni pobre o ricos el virus coronado va por todos, así que no temas solo busca como prevenir el contagio y es obedeciendo tu ser interior y a las autoridades de salud”.⁷ A continuación, se muestra la letra de la canción:

Ké majá, ké majá
Mojé towí, mojí towí
Npawí saéribó, napawíka saéribó
Mo'koólami kókoli.
No temas, no temas,
Tú, niño y niña,
El virus coronado
Vuela por el mundo.
Juntos combatiremos
Contra virus coronado.

Entonces, es así como se reconoce que los procesos de construcción del contexto serrano con referencia al entorno implican más que una interacción entre sujeto-objeto, pues sugieren un mundo social fundado mediante prácticas no siempre armónicas y en diálogo constante con Occidente y la Modernidad.

6 Martín Makawi, *Mo'koólami kókoli*. YouTube, 2020, 4:13 min. Disponible en <<https://youtu.be/Yze-i-0Kgb4>>.

7 M. Makawi, *op. cit.*, caja de descripción.



Figura 2. “El territorio es el lugar donde vivimos, donde sembramos y hacemos yúmارة”. Mogótavo. Fotografía de Karina Álvarez.

El peligro de quedar convertido en chabochi: breves apuntes sobre la Semana Santa en la Baja Tarahumara

Carlos Arturo Hernández Dávila¹

I



El internauta que en Internet realiza una simple búsqueda en, por ejemplo, la plataforma *Google* con las palabras “Semana Santa *rarámuri*” o “Semana Santa tarahumara”, encontrará un variopinto menú de opciones que van desde ofertas de tours *all inclusive* hasta noticias de diarios locales o nacionales sobre estas fiestas, haciendo énfasis en las palabras “cultura”, “costumbre”, “tradición”,

¹ Docente en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
Las fotografías incluidas en este texto son obra del mismo autor.

“religiosidad popular”, “turismo de aventura”, “descubre Chihuahua”, etc. Las imágenes que acompañan esos textos son tomadas casi siempre de las fiestas de Semana Santa celebradas en la llamada Alta Tarahumara, en donde los *rarámuri* están más acostumbrados al turismo que se desplaza para contemplar, como público, sus rituales. En estos pueblos (Nogachi y Sisoguichi, por citar algunos), sabemos gracias a las crónicas y documentos de la época, que desde el siglo XVII fueron los misioneros jesuitas quienes fijaron a la Semana Santa un cierto carácter de espectáculo para “edificación de los naturales”, según el lenguaje de la época.

Pero no todas las celebraciones son iguales a lo largo y ancho de la sierra. Por ejemplo, en la Baja Tarahumara, justo donde el estado de Chihuahua hace límite común con los de Durango y Sinaloa formando el llamado Triángulo Dorado, la Semana Santa adquiere tintes diferentes. Tuve la ocasión de realizar dos estancias en los años 2017 y 2018 y lo registrado entonces (tanto en las notas como en las imágenes que acompañan el presente texto) tienen como objetivo reflexionar y repensar en las formas estéticas y en los objetos mediante los cuales en este tiempo tan importante para los *rarámuri* una poderosa alteridad constituyente, a saber, la omnipresencia del narcotráfico en la región, se convierte en una protagonista indispensable para comprender el modelo cosmológico local.

II

Desde lo alto de la barranca, en la comunidad de Retosachi, es posible escuchar el “tum-tum, tum-tum” de los tambores de piel de chivo. El sonido proviene desde el fondo de la barranca y conecta en una misma cartografía sonora a diver-

sas comunidades como Sorichike, Santa Rosa, San José Kuechi, Huisuchi o el más distante Siótabo. Es cuaresma, el invierno se ha retirado y la sequía primaveral es cada vez más evidente. En estos días, los tamboreros convocan a los *pariseos*, el aguerrido grupo ceremonial encargado de buscar, perseguir y matar a Cristo en la cruz el Viernes Santo, pero quien resucitará el Sábado de Gloria, día en que sus verdugos serán a su vez aniquilados por quien fuera su víctima en la víspera.

Este circuito de muerte y renacimiento se explica dentro del pensamiento *rarámuri* a partir de las narrativas que dan cuenta de la violencia mítica que, en forma de una transgresión primigenia, es considerada como un punto de quiebre en el amanecer del mundo. Este mito resulta también una poderosa herramienta que explica el paso del caos original al establecimiento del orden social *rarámuri*. Para este pueblo, dicha transgresión tiene su raíz en un arrebatado acto de engaño y desencuentro entre los hermanos *Riosi* y *Riablo* (Dios y Diablo), este último responsable de sostener relaciones sexuales con la esposa del primero. Al verse descubierto, *Riablo* mata a *Riosi*, quien sin embargo resucita e, investido de su nueva condición de fuerza, enfrenta y mata al diablo para luego sepultarlo bajo tierra. Este drama ordena las funciones, disposiciones y espacios de los seres en el cosmos: el arriba y el abajo, el binomio Este/Norte y Oeste/Sur, la izquierda y la derecha, el atrás y el adelante, el orden y el desorden, la transgresión y la disciplina: todos estos elementos se distribuyen en el cosmos mediante este mito inicial y encuentran una forma de ser continuamente representado en el drama cósmico que se instaura y escenifica durante la Semana Santa.²

2 Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, "De la violencia mítica al «mundo-flor». Transformaciones de la Semana Santa en el norte de México", en *Journal de la Société des Americanistes*, vol. 90, núm. 1, 2004, pp. 57-91.

Pero volvamos a los *pariseo*. Verdaderas serpientes emplumadas (pues su atuendo incluye un penacho hecho de plumas de guajolote), los miembros de este grupo ceremonial demuestran durante este tiempo una actitud militar: marchan siguiendo siempre las órdenes de su capitán y ostentan objetos que los identifican como un colectivo presto para entrar en combate. Además, personifican también a las estrellas y con ese carácter cósmico, bregan contra los soldados de Cristo, quien es también el astro solar. De ahí que, al atardecer del Viernes Santo, cuando el sol sea sacrificado por decenas de estos personajes astrales, la noche con su poderosa oscuridad devolverá al mundo su caos originario. Solo al amanecer del Sábado de Gloria y cuando el sol emerja otra vez desde el Oriente, es cuando las estrellas serán derrotadas, enceguecidas por la luz y rodarán vencidas por el templo. Se entregarán a combates cuerpo a cuerpo entre sí para luego ser extinguidos. Pero antes de su colapso definitivo, aparecerá en medio de la fiesta un muñeco de paja o madera, a quien se conoce como Judas (y a quien los *pariseo* reconocen como su padre o abuelo, en todo caso siempre un ancestro). Judas está vestido a la usanza *chabochi*, con zapatos o botas y ropa propia de los no *rarámuri*, pero además está dotado de un enorme falo, símbolo de la transgresión, la comicidad y la fertilidad por excelencia. Los soldados de Cristo combatirán en un Armagedón final contra los *pariseo* para arrebatárles a su ancestro y una vez capturado será linchado y quemado y sus restos arrastrados por las calles de la comunidad. En su destrucción le acompañarán todos los objetos símbolos del poder de las estrellas derrotadas: los penachos de plumas, las matracas, los sables y espadas adornadas con formas serpentinas, algunos tambores decorados con estrellas y, en el caso que me ocupa, las sofisticadas copias en madera de las armas de grueso calibre

de uso exclusivo del ejército (fusiles de asalto AK-47 y R-15) con las cuales estas estrellas-serpientes demuestran ser dueños y señores del tiempo y el espacio durante estos días.

III

En la lengua *rarámuri*, la Semana Santa se designa con el término *noriroachi*, es decir, “cuando se camina en círculo”. La enorme mayoría de las etnografías disponibles sobre esta fiesta entre los *rarámuri* se realizaron en la zona conocida como Alta Tarahumara, subregión donde la evangelización alcanzó mayor estabilidad a lo largo de los siglos.³ En la Baja Tarahumara la dinámica evangelizadora sufrió diversos contratiempos que obligaron a los jesuitas primero y a los franciscanos después a claudicar poco a poco en el terreno, incluso declarando a algunas comunidades como abiertamente “apóstatas” o “cimarronas”, en contraste con aquellas denominadas *pagótuame*, es decir, bautizadas. Una de estas regiones de frontera se encuentra en la cima y barranca de Batopilas, donde se encuentra Munérachi, el pueblo donde registré estos datos.

Munérachi se encuentra rodeado de campos de amapola. Al pueblo se puede llegar en camioneta desde Guachochi utilizando la carretera que se dirige hacia la cabecera municipal de Batopilas, o bien la que se dirige a Creel, tomando la desviación en el entronque que comunica con Samachike, una comunidad de relativa importancia en donde se concentra la última parroquia jesuita de toda la Diócesis de la Tarahumara y en donde, además del aserradero y el hospital-misión de la iglesia cristiana evangélica, se encuentran

³ Luis González Rodríguez, *Tarahumara: la sierra y el hombre*. Camino/SEP, Chihuahua, 1982.

instalados varios retenes del crimen organizado en donde se ubican sendos grupos de jóvenes *rarámuri* que fungen como “halcones” (vigilantes y espías) y quienes controlan el paso de todo aquel que se adentre en los caminos serranos. La omnipresencia del crimen organizado está documentada en diversos recursos disponibles en Internet, desde videos de caravanas de camionetas provistas de hombres con armas de alto poder y grueso calibre, hasta los reportes elaborados por diversos periodistas e investigadores que dan cuenta del uso, por parte de los narcotraficantes, de la mano de obra local a la cual se le fuerza a trabajar sin remuneración en los plantíos de mariguana, pero sobre todo de amapola.⁴

IV

Lejos del esplendor de la Semana Santa representada en otros pueblos con mayor presencia eclesiástica o estatal, en Munérachi el *norinoachi* está totalmente en las manos de las autoridades locales, los grupos ceremoniales y los narcos, dueños del comercio. Es una fiesta en la que no se espera a ningún público *chabochi*; no se presenta como un espectáculo: el consumo de la bebida tradicional (*tesgüino*) compite con la cerveza de bote Tecate, la cual, a decir de algunos ancianos, exacerba la violencia al interior del pueblo, llegando a producirse escenas de peleas a golpes con mucha efusión de sangre. Incluso en el 2018 fuimos testigos de la muerte de un anciano violinista por un pleito.

4 Diana Villalobos Díaz, Patricia Martínez Esparza y Hugo Carrillo Domínguez, *Diagnóstico y propuestas sobre la violencia en la Sierra Tarahumara para la sociedad civil, comunidades, autoridades estatales y federales 2006-2017*. Consultoría Técnica Comunitaria/Aldea Global, Chihuahua, 2018.

Los *pariseo* son quienes controlan la escena. Portan sus rifles de asalto de madera labrados con maestría por jóvenes de estas comunidades, compiten entre sí por su realismo:

–¿Cómo hacen para que se vean tan *de a de veras*? –Inquiero.

–Es que tengo uno de verdad–, me responde Sabino, un joven *rarámuri* que no alcanza a contar 18 años de edad.

A la cerveza Tecate hay que añadir que los *pariseo* de Munérachi despiden el humo de cigarros cuya hechura combina tabaco con mariguana y que circulan con efusividad entre los compañeros reunidos en el río para cubrirse el cuerpo con una arcilla de color amarillo. Algunos, como muestra de su aguerrido espíritu desafiante, portan fetos de chivo que se cargan sobre el pecho junto a sus armas. Y muchos portan en la zapeta unas pequeñas bocinas de fabricación china que, mediante la inserción de una tarjeta de memoria, reproducen narcocorridos que se suman al ambiente creado por los gritos y tambores de los *pariseo* y las plegarias de las pachitas.

Mucha agua ha corrido en los ríos de la memoria en la Sierra. En la Semana Santa de 1976, en el pueblo de Kwechi la llegada del Judas había sido anticipada por una carta supuestamente escrita por él mismo, en la que avisaba a sus anfitriones que llegaría a pedir unas “poquitas cosas”: grandes extensiones de terreno, insolentes cantidades de chivos y reses, así como una muchacha (*teweke*) a la que no quería “para hacer nada malo”, sino solo “para que le ayudara”. Según este informe de campo, la carta fue leída entre grandes rechiflas y carcajadas de burla por los *rarámuri* del pueblo y fue guardada para ser quemada junto con su autor.⁵ La des-

5 Citado en Pedro de Velasco, *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*. ITESO, México, 2006 [1983], pp. 281-282.

mesurada ambición del Judas confirmaba su identidad *chabocho*. Es a este ser insaciable y codicioso a quien Judas y los *pariseo* encarnan en su salvajismo, incultura y brutalidad. Son los *chabocho* quienes han implantado el lenguaje de las armas y quienes en su barbarie han teñido a la sierra de sangre y tribulación. Era costumbre que la destrucción de este Judas daba paso a la tescüinada final, a la recuperación del orden y la armonía impuesta por la victoria del Cristo-sol. Las armas eran proscritas y entregadas al fuego y la gente volvía a sus ranchos a proseguir con la vida. Pero jóvenes como Sabino, si bien quemarán sus rifles de madera, al otro día volverán a tomar sus armas de verdad. Se reintegrarán a una célula que patrullará la Sierra cuidando cultivos de amapola o amedrentando a las gentes de su propia cultura.

Es posible que lo vivido y expresado en estas celebraciones alejadas del lucimiento turístico nos estén indicando que, a pesar del cierre del tiempo sagrado, cada vez haya más jóvenes que no vuelvan a ser lo que siempre fueron y en cambio permanezcan inmersos, sin posibilidad de retorno, en el violento universo *chabocho* alentando nuevos ciclos de una violencia que no parece tener fin.



**DO
SSI
ER**



Apuntes sobre el neoextractivismo en el territorio indígena serrano de Chihuahua

Horacio Almanza Alcalde¹



En el proceso de búsqueda de territorios propicios para el enriquecimiento, los primeros colonizadores españoles encontraron en la Sierra Tarahumara un lugar rico en tierras, madera y minerales preciosos. Durante los siguientes siglos de formación de la estructura económica y política, el aparato productivo fue también demandando otros bienes comunes como agua, biodiversidad y oportunidades para la acumulación capitalista y la construcción del Estado.

La Sierra Tarahumara constituye una de las áreas boscosas más extensas de Norteamérica y es conocida por sus altos niveles de biodiversidad. También, sin embargo, es uno de los lugares más amenazados del mundo y no es halagado-

¹ Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.

ra la tendencia de las actividades económicas que se tienden a profundizar en el territorio sin regulación alguna en el horizonte.² Dentro de la riqueza natural de esta región, la madera y los minerales vinieron a ocupar un lugar preponderante en la historia y el presente económico de Chihuahua.

Las minas serranas fueron las que atrajeron colonos desde la época temprana del Virreinato y generaron un constante y alto consumo de madera local, pero la actividad se deprimió a partir de las guerras de Independencia, resurgiendo de nuevo en el Porfiriato.³ En este periodo, la explotación forestal comercial creció precipitadamente, impulsada de manera decidida por la construcción de una red ferroviaria, el proceso de industrialización y urbanización y los negocios seguros que atrajeron a poderosos inversionistas norteamericanos e ingleses. En total, fue alrededor de un 20% del territorio nacional que Díaz privatizó, permitiendo además a los inversionistas acceso libre a los bosques.⁴

En vísperas de la Revolución, la industria forestal era la generadora de empleo más grande del estado y muchas de las oligarquías de entonces y de ahora se formaron en este contexto. Entre 1930 y 1980, las condiciones volvieron a permitir a empresas como Industrias Río Verde y el Grupo Chihuahua la extracción de cantidades incuantificables de troncos sin ninguna limitante y con concesiones especiales de la Presidencia de la República.⁵ Esta dinámica impactó de

2 United Nations Environment Programme (UNEP), "Gestión Integrada del Territorio para la Conservación de la Biodiversidad en Áreas de Protección y Producción en la Sierra Tarahumara, Chihuahua, México", Documento de trabajo, 2014, p. 165.

3 Christopher Boyer, *Political Landscapes: Forests, Conservation, and Community in Mexico*. Duke University Press, Durham, 2015, p. 40.

4 *Ibid.*, p. 27.

5 *Ibid.*, p. 146.

manera profunda la vida de muchas comunidades que vieron intervenidos su territorio de formas inéditas y se vieron presionadas a formar parte de la mano de obra que exigía las plantas procesadoras de materiales y el resto de la cadena de valor.⁶ A su vez, debajo de los inversionistas se estructuraron jerarquías de poder local y regional que fueron constituyendo las clases gobernantes funcionales a las élites y hostiles a la población indígena y mestiza pobre.

Las empresas forestales han gozado por décadas de trato privilegiado del gobierno a través de grandes concesiones de bosque, protección contra la afectación agraria y, en la actualidad, con el otorgamiento expedito de permisos de aprovechamiento sin consulta a las comunidades. Paradójicamente, las comunidades forestales organizadas se quejan de tortuguismo en la expedición de permisos.

Por lo anterior, esta etapa, sobre todo entre 1940 y 1950, significó una oleada de despojo territorial a través de denuncias por parte de personas advenedizas motivadas por las irrechazables concesiones forestales que se estaban otorgando y las facilidades de las autoridades agrarias para otorgar títulos de propiedad, sin menoscabo de que se encontraban en el interior de posesiones indígenas. Este escenario de grandes capitales transformando el paisaje y haciendo negocios inimaginables con los pinos extraídos incluye la formación y fortalecimiento de agresivas relaciones de dominación por parte de caciques y gente a su servicio que sofocaron, a punta de armas de fuego si así lo consideraban, cualquier foco de inconformidad por parte de la población local.

Es a partir de la década de 1940 cuando se comienzan a realizar los primeros y tímidos intentos de legislar en torno al

6 *Ibid.*, p. 44.

tema y hasta la fecha se han experimentado distintas reformas que pasan por la descentralización, la creación de paraestatales, el prohibicionismo, la recepción de inversión internacional hasta el enfoque de sustentabilidad que ahora prevalece.⁷ Lo cierto es que, a pesar de estas reformas, los bosques de la Sierra Tarahumara han tenido de 1990 al 2015 un cambio de uso de suelo en detrimento de la cubierta forestal de 34.08% (93 506.7 hectáreas menos) para el bosque de pino y de 21.20% (una reducción de 62 035.4 hectáreas) para el bosque de pino-encino.⁸

La degradación de los bosques y la deforestación son dos de las principales causas de deterioro ecosistémico en la Tarahumara por la reducción tanto de densidad de biomasa como de cobertura forestal parcial o total. La propia naturaleza de la política pública de aprovechamiento forestal, que regula una actividad con un valor de 2.5 millones de pesos anuales –tres veces el PIB de la región–, aunque orientada hacia la sustentabilidad, tiene intereses y deficiencias que no se han atendido.⁹ También existen causas externas al sector forestal que contribuyen al deterioro, como es la tala clandestina (por mucho un fenómeno muy grave), la ganadería, la minería, el deterioro de suelos, las plagas y enfermedades, los incendios, el calentamiento global y, en cierta medida pero no central, las prácticas agrícolas.

7 *Idem.*

8 Carmelo Pinedo Álvarez (coord.), *Producir información de línea base para el Sistema de Monitoreo de Datos e Información de la Sierra Tarahumara (SM-DI-ST) y para el monitoreo de los indicadores del proyecto Tarahumara Sustentable. Informe técnico final para el proyecto Tarahumara Sustentable.* Tarahumara Sustentable/Universidad Autónoma de Chihuahua, Chihuahua, 2016.

9 IDESMAC, DCAAAC, ALLINFO, “Agenda Común para la Conservación y el Desarrollo de la Sierra Tarahumara”, Proyecto Tarahumara Sustentable. Fondo para el Medio Ambiente Mundial (GEF) / Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) / Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF), Chihuahua, 2018.

Zona minera por excelencia, la sierra Tarahumara es parte del rico cinturón de metales preciosos de la Sierra Madre Occidental. Su actividad intensiva data desde el Virreinato con periodos de depresión y auge. En la actualidad se vive un momento de acelerado dinamismo por las medidas de liberalización de la economía en los años noventa y el hasta ahora alto precio de los metales. Tan sólo del año 2004 al 2015 el valor de la producción minero-metalúrgica creció en México 527%.

A partir de entrevistas y casos a los que nos aproximamos (como los de los ejidos Benito Juárez, Huizopa y Palmarejo) podemos esbozar un *modus operandi* de las compañías mineras para penetrar en los núcleos agrarios. Un primer paso de las compañías suele ser entrar a los territorios a realizar estudios sin mediar consulta con la población. Aunque la minería recibe por ley el carácter de “utilidad pública” y la obtención de concesiones era hasta el 2018 relativamente fácil, la necesidad de contar con acceso de uso de las tierras en cuestión lleva a las mineras a idear estrategias de persuasión de los dueños o poseedores de derechos agrarios. Es difícil que las compañías recurran a la expropiación o a la compra –que también tiene permitida–. Lo común es que acudan a la figura de arrendamiento de tierras hasta por 100 años a través de un contrato “de ocupación temporal” con el núcleo agrario.

La estrategia de convencimiento consiste en una combinación de promesas de empleo o inversión en infraestructura, la repartición de sumas de dinero acordes al tipo de actor que corresponda, así como el ofrecimiento de empleo y, sobre todo, contratos de servicios con particulares.

Estas expectativas, sin embargo, no solo no son satisfechas en muchos casos, sino que además llegan a aparecer excesos o abusos imprevistos como el desplazamiento forzado, detonaciones que dañan las viviendas, malas condiciones

laborales y de seguridad, violación de las condiciones establecidas en los contratos con particulares, destrucción de sitios arqueológicos o lugares sagrados, por no hablar de los ya tan denunciados y conocidos impactos medioambientales a gran escala sobre aguas, aire, suelos y bosques, daños graves a la salud de población de todas las edades y, de manera indirecta, la emergencia de giros negros que comienzan a afectar profundamente el interior de las relaciones familiares, los hábitos de la juventud y la seguridad de la población local.

El ofrecimiento de dinero de forma oficial y extraoficial abre a las compañías puertas clave y ocurre a lo largo de los distintos niveles de gobierno, comisariados ejidales y en las propias asambleas. Muchas veces se realizan asambleas espurias y falsificación de la respectiva documentación con el único fin de saltarse el engorroso paso de tener que pedir autorización a la mayoría de los ejidatarios.

Por otra parte, también se establecen negociaciones con pobladores en tanto particulares quienes se sienten beneficiados por encima de los demás y así las mineras obtienen muchas voluntades a su favor necesarias para contrarrestar el levantamiento de algún tipo de controversia entre la población.

Puede suceder que por parte de la minera haya un control eficiente del ánimo e inconformidades de la población y de los trabajadores hasta que existan brotes de descontento que se mueven entre lo laboral, las quejas por daños o promesas incumplidas, hasta la oposición frontal y combatiente por los impactos sociales y ambientales de profundidad y de largo plazo. El consenso del ejido, en este sentido, se ha vuelto una de las únicas vías por las que se le cierran las puertas de manera definitiva y abrupta a las compañías mineras. No es raro que en el marco de controversias las comunidades se dividan y las mineras aprovechen la situación para empañar



la imagen de los opositores, derivando en violencia, represión policial o en el asesinato de activistas ambientales; esta última situación tiene a Chihuahua bajo la mirada internacional de las instituciones de Derechos Humanos.

Desde el Porfiriato hasta ahora, las comunidades indígenas no han sido consideradas sujetos de derechos y ni la dotación de ejidos ni el uso de la tierra han estado sujetas al consentimiento o participación a través de sus sistemas normativos. Con el impulso al extractivismo contrasta el apoyo a las formas de producción campesina y tradicional y ni siquiera a algún proyecto autónomo de vida comunitaria indígena, sea educativo, de salud, cultural, ambiental o de otro tipo. El resultado de las políticas seguidas, si algún beneficio obtienen de las actividades extractivas, es la recepción de proporciones simbólicas de utilidades.

Commodities relacionados con hidrocarburos o con fines energéticos habían estado ausentes en Chihuahua a lo largo de la historia hasta que llegaron las plantas fotovoltaicas en la segunda década del 2000 y se anunció a finales del 2021 el hallazgo de importantes yacimientos de litio en la zona serrana del norte del municipio de Madera, justo en la zona norte adyacente a las comunidades *o'oba/oichkama* de Chihuahua –también conocidos como pimas bajos–. El extractivismo no da señales de irse o siquiera transformarse por sí mismo. Las posibilidades de ser acotado yacen en la presión social que ha llevado a la implementación de formas de regulación con perspectiva de Derechos Humanos, tendencia hacia la que aún se muestran muchas resistencias de parte de actores del propio Estado.

Una tendencia preocupante es la penetración del narco en la toma de decisiones en el interior de la industria extractiva. El estado paralelo que ha constituido le permite

ser visto como autoridad por la población y ha adquirido un papel de mediador y gestor de facto de muchas actividades económicas, donde la minería y el aprovechamiento forestal no son la excepción. Los jefes de plaza tienen la prerrogativa de castigar con vedas totales a los ejidos que no cumplan con sus condiciones. Los tratos con los administradores de las mineras son conocidos por todos al grado de que se han vuelto proveedores de materiales y hasta llegan a ocupar cargos directivos de las empresas. Con el desplome de los precios de la amapola por la crisis de opioides en los EE. UU., el narco incursionó en la tala y tráfico de madera ilegal, despojando incluso de cargamentos de madera aserrada a los ejidos forestales. Esta se podría denominar la tercera oleada de desmonte extensivo desde el Porfiriato y el auge de Bosques de Chihuahua. Ante estos hechos no hay quien se atreva a decir algo, pues lo más probable es que sus funcionarios de seguridad pública y alcaldes se encuentren en la nómina del crimen organizado. Apenas en el año 2021, organizaciones de la sociedad civil sentaron ya dos veces en audiencia pública a los servidores públicos responsables del tema. De este ejercicio de rendición de cuentas se podrá ver cuál ha sido el papel del Estado frente al proyecto del buen vivir de las comunidades serranas.